

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة:

عمدة أهل التوفيق و التسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

الجزء الثالث

تقديم وتحقيق وفهرسة:

الدكتور حميد حماني اليوسي

أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق

جامعة الحسن الثاني عين الشق ـ الدار البيضاء

1437 هـ / 2016 م



حواشي اليوسي على

شرح كبرى السنوسي

عنوان الكتاب : حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المؤلف : أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المحقق : حميد حماني اليوسي

الطباعة والسحب : أسيكوم

الطبعة : الأولى

الجزء : الثالث

تاريخ النشر : غشت 2016

رقم الإيداع القانوني : 2016MO3028

ردمك : ISBN : 978-9954-38-194-6

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي في الفكر الإسلامي
5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار
أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المتوفى سنة 1102 هـ.

الجزء الثالث

تقديم وتحقيق وفهرسة:
الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1437هـ/2016م

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝١ اَلرَّحْمٰنِ
الرَّحِيْمِ ۝٢ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝٣ اِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۝٤ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيْمَ ۝٥ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ۝٦

الجزء الثالث من متن كتاب

"حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"

محرر محقق ومفهرس

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾

النور: 35.

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾

آل عمران: 190-191.

فصل: وجوب الوحدة لكل واحدة من صفات الله تعالى

{يجب لها عدم النهاية في متعلقاتها}

قوله: **"كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين..."[1]** الخ، هذا برهان القطع والتطبيق كما مر من أنه تقدير[2] جملتين وتطبيق إحداهما على الأخرى لتكون بينهما المساواة أو نقيضها، لكن المساواة منتفية لأن إحداهما أزيد من الأخرى، والقلة والكثرة أيضا منتفية لأن معروضها[3] إنما هو المتناهي لا غير، فلو فرض عدد لا يتناهى لارتفعت عنه المساواة ونقيضها لكن ارتفاعها باطل ففرض ما لا يتناهى باطل.

وهذا كله إنما يتأتى في الحادث، لأنه الذي يصح إسقاط جملة منه لتطبق مع نفسها بدون تلك الزيادة[4] كما مر من إسقاط ما من الآن إلى الطوفان / لتحصل جملتان وهما: ما من الطوفان إلى الأزل، وما من الآن إلى الأزل فتنظر ما بين الجملتين من المساواة أو نقيضها، وهو ما معنى التطبيق، بخلاف القديم فإنه لا يصح إسقاط جملة منه، لأن الواجب لا يصح نفيه وإليه أشار بقوله: "فإن فرض نفي الواجب". وفيه بحث، وهو أن تقدير خروج بعضها عن الجملة إنما هو فرض وأي مانع من الفرض في المحال؟ وكأنهم لم يعتدوا بمجرد الفرض الذهني في[5] ما يكون له تحقق في الخارج. 353

---

[1]- العمدة: 151. بدل "الجملتين" وردت الجملة مفردة في نسخة "ب". قال السنوسي في تقريره الكلام عن أحكام الصفات: «قال ابن التلمساني والرد الأول فيه نظر، فإن الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها، وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطّرد مع فرض القدم، كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين، ولزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى، فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث، وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها، وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه، فالكل مسبوق بالعدم، كل ذلك لا يمكن تقريره هنا. قال: فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني، وهو الإجماع. انتهى. فإن قيل: كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون وبالكائن، والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن...».

[2]- في نسخة "ب": تقرير.

[3]- في نسخة "ب": معروضهما.

[4]- في نسخة "ب": الجملة.

[5]- في نسخة "ب": بل.

قوله: **"بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء..."**[1] الخ، هذا البرهان المذكور أولا في العقيدة وهو أنه: لو وجدت حوادث لا أول لها للزم الفراغ وعدم النهاية، ولا شك أنه غير ممكن ههنا، إذ لا انقضاء في الواجبات، لا يقال إنها موجودة كلها فهي منحصرة في طبقة الوجود، فجعلها مع ذا غير متناهية جمع بين متنافيين، لاستلزامه أنها موجودة غير موجودة، ومنحصرة غير منحصرة، لأنا نقول: مصادرة، إذ المتنازع فيه هو أن الوجود هل يقتضي الحصر، بمعنى أن كل ما دخل في الوجود منحصر متناهي أم لا؟

قوله: **"بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه..."**[2] الخ، هذا لم يتقدم للمصنف صريحا، وذكره السعد[3] في شرح المقاصد، وهو أنه إذا كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل مسبوقا، كما أنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل كذلك، ولا يخفى عدم تأتيه هنا.

قوله: **"على الوجه الثاني وهو الإجماع"**[4] أقول في الرد بالإجماع نظر، لأنه إن لم ينعقد قبله لم ينهض عليه حجة، وأيضا فلا يسلم أنه خارق، لأنه تفصيل وافق أحد الفريقين أو كليهما في بعض ما قاله. وقد اعترض المقترح[5] كلام الإرشاد في الاستدلال بالإجماع بأنه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة أبي سهل؟.

قلت: وكأنه يرى أنه غير منعقد قبله، وهؤلاء الرادون على الصعلوكي[6] كأنهم يرون أنه منعقد قبله، وقد علمت الجواب عنه مما ذكرنا أولا.

{أبيات لابن عرفة ولابن زكري في أن كمالات الله تعالى لا نهاية لها}

وقد وقع في شرح الصغرى أن كمالات الله تعالى لا نهاية لها، واستشكل بأنه يستلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود.

1- العمدة: 151.

2- نفسه : 151.

3- العلامة سعد الدين التفتازاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 116 هامش 5 من الحواشي بتحقيقنا.

4- العمدة: 151.

5- العلامة تقي الدين المقترح سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش 7.

6- العلامة أبو سهل الصعلوكي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 357 هامش 1.

وأجيب بأجوبة منها: «أن ذلك بحسب السلوب والتنزيهات»، ومنها أن ذلك بحسب متعلقات الصفات والمتعلقات لا نهاية لها كما سيجيء، ومنها أن ذلك بحسب عقول البشر، 354 ومنها أن ذلك كناية عن الكثرة كما يقال: غنم فلان لا نهاية / لها إذا كثرت.

والمحققون من المتأخرين يرون أنها لا تتناهى حقيقة، وأن أدلة الاستحالة إنما تنهض في الممكنات ويعزى لابن عرفة[1] قوله:

ألا إن إدراك الحقيقة معجز ❖ وإدراك نفس العجز عين الحقيقة

كما قاله الصديق أول قائل ❖ بفكر سديد أو بحس بديهة

لذا ثبت التكليف في متكرر ❖ بالله أكبر فانتبه لمقالتي

فكل كمال بالحقيقة كائن ❖ له وانتفاء النقص قل باستحالة

وليس لأنواع الكمال نهاية ❖ في الآثار إمكان التسلسل حجتي

وقال ابن زكري[2]:

والعقل لا يحيط بالجلال ❖ وما لربنا من الكمال

يعلمه هو بلا نهاية ❖ لا العقل فالحد له والغاية

وقد تمسكوا أيضا على هذا المطلب بأدلة سمعية كحديث (لا أحصي ثناء عليك)[3] وحديث إلهامه ﷺ محامد[4]، وحديث (أسألك بكل اسم)[5]، وكقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ

1ـ محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي (803/716 هـ)، الحافظ النظار، الحائز قصبات السبق في العلوم. من تآليفه العجيبة في فنون العلم "تأليف في الأصول" عارض به طوالع البيضاوي، "المختصر في الفقه"، الحدود الفقهية"، و"مختصر في المنطق". شجرة النور الزكية: 227.

2ـ العلامة ابن زكري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش 5 من الحواشي.

3ـ سبق تخريج الحديث في الجزء الأول ص: 297 هامش 1.

4ـ من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

5ـ أخرجه الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه وابن أبي شيبة في مسنده، والبزار في مسنده وأبي يعلى الموصلي في مسنده والحارث في مسنده والطبراني في الكبير والبيهقي في القضاء والقدر.

ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي﴾[1] الآية، و﴿وَلَوَ انَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ اَقْلَٰمٌ﴾[2] الآية.

ونقل عن قوم من المتكلمين أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى يخالف خلقه بصفات نفسية لا نهاية لها وهو المعبر عنه بالجلال والعظمة، وقالوا إنما يمتنع أن يكون ما لا نهاية له إذا كانت موجودات. وأما إذا كانت إحداها[3] فإن ذلك غير ممتنع، وكذلك لا يجوز أن يقال إن جلال الله ينحصر[4] في عدد.

وتقدم في أقسام الجهل[5] التي ذكرها القرافي[6] في القواعد أن أحدها ما لا نؤمر بإزالته أصلا ولا نؤاخذ ببقائه، لأنه لازم لنا ولا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر، فعفي عنه للعجز عنه وإليه الإشارة بقوله ﷺ: (لا أحصي ثناء عليك) وقول الصديق رضي الله عنه: «العجز عن الإدراك إدراك».

{تقرير الكلام في وحدة صفة العلم}

قوله: **"والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن..."**[7] الخ السؤال، أشار بهذا إلى ما ذهب إليه جهم بن صفوان[8] وهشام بن الحكم من إثبات علوم لله تعالى حادثة بعدد

---

[1]- الكهف: 104 وتمام الآية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَداً﴾.

[2]- لقمان: 26 وتمامها: ﴿وَلَوَ انَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ اَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

[3]- في نسخة "ب" : أحوالا.

[4]- في نسخة "ب": منحصر.

[5]- انظر الكلام مفصلا في أقسام الجهل في الجزء الأول ص: 296 وما بعدها.

[6]- العلامة شهاب الدين القرافي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 258 هامش 2.

[7]- العمدة : 151.

[8]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 208. هامش 3.

المعلومات المتجددة كلها لا في محل ويتصف بأحكامها، مع الاتفاق معنا على أنه في الأزل عالم بذاته وصفاته، واستدلا بما قرره المصنف في السؤال.

{أوجه إبطال ابن التلمساني لمقالة جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من إثبات علوم لله تعالى حادثة بعدد المعلومات المتجددة}

355 قال ابن التلمساني[1]:/ «وهذه المقالة باطلة من أوجه:

أحدها: أنه لو استغنى علم في وجوده عن محل استغنى[2] كل معنى وذلك قلب للأجناس.

الثاني: إن العلوم إذا كانت حادثة واتصف الباري تعالى بأحكامها لزم حدوثه، إذ لا فرق بين تجدد الأحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني.

الثالث: إن العلم إذا كان حادثا احتاج إلى موجد، ولا يوجد إلا بالعلم، فإن كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم الدور أو التسلسل وهو جار في كل صفة يتوقف عليها الإبداع، وهذان الوجهان تقدما من كلام المصنف.

الرابع: إن الملجئ لهما إلى ذلك زعمهما أن العلم بالمستقبل يستلزم عدم المعلوم، والعلم بالحال يستلزم وجود المعلوم، وهم يزعمون أن ذلك العلم الحادث لابد أن يتقدم وجوده على وجود ذلك الحادث بزمان، وإذا كان كذلك فالنسبة إليه استقبالية، فما فروا منه وقعوا فيه.

الخامس: أنه إذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق، وقد سلمتم أن الباري في أزله عالم بما سيكون، فبعد الكون هل يبقى علمه بما سيكون أو لا؟ فإن بقي لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو به على زعمكم، وإن لم يبق لزم عدم القديم» انتهى وبعضه بالمعنى.

ثم ذكر الوجه السادس وهو الذي عند المصنف، قال: «وفيه كشف الغطاء عن مثار الشبهة» وكأن المصنف لذلك اقتصر عليه وتقريره بين في كلامه.

---

[1]- العلامة شرف الدين الفهري ابن التلمساني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 157 هامش: 4.

[2]- في نسخة "ب": لاستغنى.

{مذاهب المتكلمين في صفة العلم من حيث نفسها وتعلقها}

واعلم أن للناس في صفة العلم مذاهب، منها ما يرجع إلى الخلاف في نفس الصفة، ومنها ما يرجع إلى تعلقها.

الأول، مذهب جمهور الأشاعرة، أنه تعالى عالم بعلم قديم زائد على ذاته قائم بها، وهو الحق.

الثاني، مذهب المعتزلة، وهو أنه تعالى عالم بنفسه كما مر.

الثالث، مذهب الفلاسفة، وهو أنه تعالى لا علم له أصلا أو له علم بالكليات دون الجزئيات.

الرابع، مذهب أبي سهل، وهو أن له تعالى علوما قديمة لا نهاية لها، وتقدمت هذه كلها.

الخامس، مذهب جهم وهشام، وهو أن له علوما حادثة وقد ذكرناه آنفا.

السادس، مذهب الإمام[1] في آخر أمره، وهو أنه تعالى يعلم ما وجد من الممكنات على وجه التفصيل، وما علم أنه لا يوجد فالعلم يسترسل عليه. واستدل عليه بأن الذي يحيل دخول ما لا نهاية له في الوجود يحيل دخول ما لا نهاية له في العلم، يعني من برهان القطع والتطبيق مثلا.

{اعتراض ابن التلمساني على الإمام في مذهبه في صفة العلم}

واعترضه ابن التلمساني بأن برهان التطبيق، إنما سلكه الأشعرية في حوادث لا أول لها إلزاما للفلاسفة، حيث استدلوا به على / استحالة جسم وبعد لا يتناهى. 356

ومعتمد الأشعرية في إبطال "حوادث لا أول لها" إنما هو الجمع بين عدم النهاية والانقضاء ولا يتأتى هنا. قال: ولو سلم فلا يتماشى التطبيق في معلومات الباري، لأن إخراج بعضها عن الجملة محال، بخلاف الحركات فإن إخراج بعضها ممكن لأنه كذلك كان.

ثم قال ابن التلمساني: «وبالجملة، فالمعلوم لا من حيث التفصيل مجهول من حيث التفصيل، وإذا لم يوصف الباري تعالى بالعلم بذلك الوجه لزم اتصافه بضده، وهو نقص تعالى الله عنه. ثم إذا كان ما استرسل العلم عليه غير معلوم من ذلك الوجه، فيتعين أن

[1]- يعني الفخر الرازي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 15 هامش 4.

يكون مجهولا ويكون بجهل قديم، والقديم يمتنع زواله فلا يصح أن يعلمه من ذلك الوجه ولا يتصور إيجاده بدون العلم بذلك الوجه. فلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الاقتدار على إيقاعه، ولزم قول الفلاسفة إنه ليس في الإمكان إلا ما وجد». انظر تمام كلامه في شرح المعالم.

وقال أيضا في شرح المسألة الثامنة عشر بعد أن ذكر إشكالا ورد على الأشعرية وهو: أنكم ادعيتم وحدة الصفات، وقلتم باستحالة علوم وقدر وإرادات لا تتناهى، وأن انحصارها في عدد مخصوص محوج إلى مخصص، وقد ارتكبتم مثله في العلم الواحد القديم والقدرة والإرادة، وقلتم إن لها تعلقات لا نهاية لها، وما حصرته الوحدة كيف يشتمل على تعلقات لا تتناهى.

ثم ذلك يشكل عليكم بالتزامكم أن لله صفات عديدة ويجب حصرها، وهي مع اختصاصها بعدد مخصوص غنية عن المخصص لوجوبها، وإذا كان كذلك فما المانع من إثبات أعداد من العلم متناهية يتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الآخر؟

قال ابن التلمساني: «ولعظم هذا الإشكال صار أبو سهل الصعلوكي من أصحابنا إلى أن لله تعالى علوما قديمة لا نهاية لها، إذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية. وصار الإمام في آخر أمره إلى الاسترسال في العلم وعظم عليه النكير في ذلك. قال بعد كلام: ثم اختلفوا في تفسير ما أراد بالاسترسال، فقيل: إن أراد أن علمه بذلك يكون علما كليا، بمعنى أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع آحاد البياض.

قال: واعتذر له المازري[1] في بعض كتبه بأن تمايز آحاد المعاني بعضها لبعض مع اشتراكها في جميع الصفات النفسية لا تكون إلا بالإضافة إلى زمن معين / ومحل معين، 357 وذلك لا يتحقق فيها إلا مع وجودها، ونحن لا نقول بشيئية المعدوم، ولا يتميز بعضها عن بعض في العدم، وإذا كان كذلك فالعلم بها على ما هي عليه لا يكون علما تفصيليا، لأنه يكون إدراك الشيء على خلاف ما هو به إذ لا تفصيل فيها.

---

[1]- محمد بن علي بن عمر التميمي المازري عرف بالإمام (536/453 هـ) علم من أعلام المالكية، كان أديبا حافظا طبيبا فقيها أصوليا رياضيا متكلما مبرزا. له مصنفات عديدة منها: "شرح التلقين" و"شرح البرهان". الفتح المبين/1: 26-27.

قال: وما ذكره هذا القائل يلزم عليه ألا يصح القصد إلى إيجاد شيء منها، فإن القصد إلى إيجاد الكلي الذي لا يدخل في الوجود إلا متخصصا محال، ثم قال: ومنهم من قال أراد بالاسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أنها لا توجد فالعلم صالح لتعلقه بها على التفصيل.

قال: وأجاب الشهرستاني[1] عن أصل الإشكال بما حاصله يرجع إلى إثبات العموم في الصفات كلها باعتبار الصلاحية، ومعناه أن الممكنات التي يصلح إيجادها لا يقف العقل فيها إلى غاية، وكل ما فرض من عروضه منها لهذه الصفة كان للعلم صلاحية الإحاطة به، وللقدرة صلاحية إيجاده، وللإرادة صلاحية تخصيصه. قال: -يعني الشهرستاني- وهذا معنى قولنا إن هذه الصفات تتعلق بما لا يتناهى[2].

قال ابن التلمساني: واعلم أن الاكتفاء بالصلاحية في تعلق العلم بشيء مما يصلح أن يعلمه الله تعالى مشكل، فإن الصالح لأن يعلمه لا يلزم أن يكون معلوما له، وإذا لم يكن معلوما له لزم قيام ضد العلم به من جهل أو غيره، لاستحالة خلو القابل للشيء عنه وعن جملة أضداده، انظر تمامه وتفصيله وبسطه، فقد اختصرته اختصارا لما فيه من الطول.

قلت: وقول الفلاسفة السابق يقرب منه قول كثير من المتمشدقين المتفصحين «ليس في الإمكان أبدع مما كان»[3] فينبغي أن يتجنب هذا الكلام لأنه فاسد، سواء اعتبرت الإمكان الحقيقي المسند إلى قدرة الباري أو لاكتساب[4] العبد.

أما على الأول، فيكون رأي الفلاسفة، لأن من وصف الله تعالى بعدم الاقتدار على أن يأتي بأحسن مما كان، فهو كمن وصفه بالعجز عن الإتيان بغير ما كان.

وأما على الثاني، فلأن قائله ينسب الاقتدار إلى نفسه متى نفاه في حالة دون أخرى، وهذا اعتزال، ولو سلمت صحته بحسب الاكتساب فهو كلام فلسفي موهم فيترك.

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 329 هامش: 6.

2- قارن بما ورد في نهاية الإقدام في علم الكلام: 236-237.

3- تنسب هذه القولة إلى الإمام الغزالي راجع خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي: 612 – الطبقات الكبرى للشعراني/ 344 – الحكم العطائية لابن عطاء الله: 37.

4- وردت في نسخة "أ": لاكتسابها.

قوله: **"صفة للعلم لا ظرف للعلم"**[1] كذا في بعض النسخ، وفي بعضها "وصف" للفعل وهي الصواب كما هو في المعالم[2].

قوله: **"بالقول اللفظي"**[3] يريد أن الاختلاق إنما هو في التعبير على المعلوم، بحيث يعبر عنه تارة بصيغة الماضي، وتارة / بصيغة الحال، وتارة بصيغة المستقبل، فالإخبار عن ذلك هو المتقيد بالزمان، وأما العلم فلم يتقيد بالزمان بل هو أزلي ولا زمان في الأزل، وفيه التنبيه على أن المختلف والمتقيد بالزمان هو الإخبار اللفظي لا الكلام القديم، لئلا يرد السؤال وهو: أنكم فررتم من حدوث العلم ووقعتم في حدوث الكلام. 358

وجوابه أن كلام الله أيضا تعلق في الأزل بما تعلق علمه به غير متقيد بالزمان، [كما أن علمه غير متقيد بالزمان][4] والكلام الذي يوحد فيه الماضي والحال والمستقبل إنما هو الكلام اللفظي، وأما الكلام النفسي فليس فيه ذلك. وقد أشار السعد إلى هذا السؤال من جهة أخرى في شرح النسفية، حيث تكلم على قدم الكلام الأزلي. واستشعر أنه إن ثبت أزلا كان الإخبار بالماضي في الأزل كذبا محضا يجب تنزيه الله تعالى عنه. فأجاب بأن الإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة، إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان[5].

قوله: **"إلى تجدد علم بقدومه..."**[6] إلخ، فيه بحث، وهو أنه لابد عند معاينته من زيادة علم بحصول اليقين وزيادة الاطمئنان إذ ليس الخبر كالعيان. وجوابه أن هذا يتصور في علم [العبد][7] القابل للزيادة دون علم الباري، لا يقال أي فائدة حينئذ للمثال وهو غير مطابق؟ لأنا نقول تقريب المرام وتوضيح المقام والله أعلم.

1- العمدة: 151.

2- المعالم كتاب للفخر الرازي، وعنوانه بالكامل: المعالم في أصول الدين، وهو مطبوع متداول.

3- العمدة: 151.

4- ساقط من نسخة "أ".

5- قارن بشرح النسفية: 55-56.

6- العمدة: 151.

7- سقطت من نسخة "أ".

{تقرير اليوسي لوحدة صفة الكلام}

قوله: **"وغير ذلك من معاني الكلام..."**[1] إلخ، إن قيل كلام المصنف تعريض فمن لا يقول بوحدة الكلام فيوهم كلامه أن هنالك من يقول بزيادة أقسام الكلام على هذه السبع المذكورة، ولم يقل به أحد من المخالفين.

قلت: لا شك في ثبوت أقسام أخرى كالدعاء والتمني والعرض ونحوها، ونبه على أن الأقسام كلها متحدة ويكفي في الخلاف أن بعضها غير متحد، وهو الذي يقابل كلامه، لأن الإيجاب الكلي يقابله السلب الجزئي، فافهم.

قوله: **"وليس كل واحد من هذه"**[2] إن قيل إدخال النفي على "كل" يفيد توجه النفي إلى العموم فقط، ويفيد ثبوت الحكم للبعض فيقتضي أن بعض ما ذكر من الأقسام ليس هو الآخر وهو نقيض ما أراده المصنف.

قلنا: من المعلوم أن ليس "كل" إنما هو نقيض للكل الإيجابي، وأنه يصدق بانتفاء الحكم عن كل فرد وثبوته للبعض وانتفائه عن البعض، فلا يستلزم الثبوت[3] للبعض عند أهل المعقول، وإنما ذلك في غالب عرف اللغة.

359 ومراد / المصنف إنما هو الرد على من يقول: إن كل ما ذكر من الأقسام مباين للآخر، وهذا المقصود حاصل من كلامه، لا يقال لم يذهب أحد إلى أن كل قسم من أقسام الكلام ليس هو الآخر حتى يعتبر هذا نقيضا له، لأنا نقول مصب الكلية الموجبة هو الأقسام السبعة المذكورة في كلام المصنف فقط.

---

[1] - العمدة: 152. قال السنوسي في شرح صفة الكلام: «أما الكلام فالذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام، وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام، وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر بل عين أمره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وعين غير دلك من معاني الكلام، وذهب عبد الله بن سعيد الكلابي إلى تعدده كما سيأتي تحقيق قوله بعد إن شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات».

[2] - نفسه : 152.

[3] - جاء في طرة نسخة "ب" ص: 261 قول المعلق: «قوله: فلا يستلزم الثبوت... الخ أي لأن المفهوم غير معتبر عند المناطقة».

قوله: **"عبد الله بن سعيد..."**[1] إلخ، هو عبد الله بن كلاب[2] بضم الكاف وتشديد اللام كرمان وهو القطان من كبراء المتكلمين قبل الأشعري وفي نسخ المصنف الكلابي بياء النسبة.

{الكلام في عموم متعلق الصفات}

قوله: **"إيجاد كل ممكن..."**[3] إلخ، هذا التعريف على وفق ما قال الجمهور من أن القدرة لا تتعلق بالعدم، وقد اختار المصنف في غير هذا الموضع مذهب القاضي وهو تعلقها به، وعرف القدرة بأنها «صفة يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة»، وقد أطنب في الاحتجاج على مذهب القاضي في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه.

قوله: **"بالنظر إلى ذاته"**[4] هو متعلق ب"يتأتى" راجع لكل من القدرة والإرادة.

قوله: **"كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان..."**[5] إلخ، يريد أن تعلق[6] العلم بوجوده أو بعدمه، وإن صيره ذلك التعلق واجب الوجود أو العدم، لا يوجب زوال الإمكان الذاتي عنه، لأنه ممكن لذاته وإن وجب لعارض أو استحال لعارض، لا يقال علم الله تعالى وتعلقه به قديم، فكيف يقال وجب لعارض أو استحال لعارض، لأنا نقول ليس المراد بالعارض ما كان عارضا وحادثا في نفسه، بل المراد ما عرض لذات الممكن، ولا شك أنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن شيء آخر، فهي [لا][7] تقتضي وجوبا واستحالة. والنظر إلى تعلق العلم أمر [طارئ][8] زائد على مجرد الذات وإن كان التعلق قديما، فافهم.

---

[1]- العمدة: 152.

[2]- سبقت ترجمة عبد الله بن كلاب في الجزء الأول ص: 308 هامش: 6.

[3]- العمدة: 152. قال السنوسي شارحا لعموم متعلق الصفات ما نصه: «وأما عموم المتعلق لها، فمعناه أن كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له، وقد فسرنا ذلك في أصل العقيدة فقولنا فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن معناه أن القدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن، والإرادة صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالنظر إلى ذاته، بل بالنظر إلى غيره، وذلك كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه وإن استحال معه وقوع الممكن لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والإرادة عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان».

[4]- نفسه: 152.

[5]- نفسه: 152.

[6]- حقيقة التعلق: هو طلب الصفة أمرا زائدا على القيام بمحلها. حقائق التوحيد للثعالبي.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- سقطت من نسخة "أ".

ولا شك أن الوجوب العارض لا يعتبر، فإن الضرورة اللاحقة لا يلتفت إليها عند المحصلين، وكذا[1] الاستحالة العارضة لأنها من معنى الوجوب العارض، ومن ثم قال "لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والإرادة عند المحققين". والمخالف كأنه يعتبر الضرورة اللاحقة، وقد علمت أن ذلك خلاف التحقيق.

وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما قبل وجوده، ولو لم تتعلق به القدرة لكان وجوده بغير موجد، لأن العلم ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالمستحيل والواجب الذاتيين، وقد تقدم نحو هذا الكلام.

وربما يقع في وهم الجاهل أنا [لو لم][2] نعتبر الوجوب والاستحالة بالغير، لما كان وجود الله واجبا ووجود الشريك / مستحيلا، لأن كلا منهما إنما حصل بالغير وهو البرهان، 360 وهذا خطأ، لأن المراد أن واجب الوجود لذاته هو الذي لا يستفاد وجوده من غيره أصلا، ولا يسبق وجوده بشيء أصلا ووجود الباري كذلك، والمستفاد من البرهان إنما هو معرفة وجوده لا وجوده ومعرفة وجوب وجوده، لا وجوب وجوده وهذا واضح.

{الاختلاف في إطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى أنه لا يقع}

قوله: "**باطل بالإجماع**"[3] أي إجماع كل من يثبت القدرة أو القادرية، والمراد بطلان عموم نفي التعلق، فإن المعتزلة لا يحكمون بعموم النفي بل بنفي العموم فصح الإجماع.

{الممكن أربعة أقسام}

قوله: "**فلو منعت الاستحالة العارضة...**"[4] إلخ، فيه بحث نبه عليه المصنف في غير هذا الكتاب، وهو أن بين الموجود والمعدوم فرقا من جهة احتياج الأول إلى التأثير دون الثاني، وأنت خبير بأن التحقيق ألا فرق.

واعلم أن الممكن أربعة أقسام: ممكن معدوم بعد وجوده، وممكن معدوم سيوجد، وممكن موجود في الحال، وممكن معدوم علم الله تعالى أنه لا يوجد، فالثلاثة الأولى لا خلاف في تعلق القدرة والإرادة بها، والرابع فيه نزاع.

1- في نسخة "ب": فكذلك.

2- ساقط من نسخة "أ".

3- العمدة: 152.

4- نفسه: 153.

وقال صاحب الدرر المكنونة[1]: «لا يتعلقان به اتفاقا وعند شيخنا تتعلق به الإرادة والعلم ولا تتعلق به القدرة» انتهى. ولأجل اختصاص الخلاف بالقسم الرابع أفرده المصنف بالذكر.

وقد دل كلام الغزالي[2] على أن الخلاف فيه ليس حقيقيا، ولذلك قال البكي[3]: إنه «خلاف في حال»[4]. ويدخل في الممكنات التي تتعلق بهما القدرة والإرادة أيضا عدمنا السابق فيما لا يزال على ما ارتضاه المصنف، وقد احتج له في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه.

قوله: "**الممكنات الصادرة عن الحيوانات...**[5]" إلخ، أشار بهذا إلى أن تعلق القدرة والإرادة بكل ممكن عممه ليكون خلافا للمعتزلة المخصصين ذلك بما سوى أفعال الحيوانات الاختيارية، وكذا يكون خلافا للطبائعيين الذين أسندوا بعض الممكنات لقوى الطبائع العلوية والسفلية، هذا في حق القدرة، وكذا في حق الإرادة تعم كل ممكن كان فعل حيوان أم لا، كان خيرا أم لا، خلافا للمعتزلة المخصصين لها بالخير دون الشر، وبالصلاح والأصلح دون ما يقابلهما.

واعلم أن كلا من القدرة والإرادة يتعلق صلاحيا وتنجيزيا، وقد تقدم ما فيه فراجعه.

{التسوية بين العلم والكلام في المتعلق}

قوله: "**لما ذكر الأئمة أن كل عالم بمعلوم...**[6]" إلخ، يحتمل أن يريد المصنف الاستدلال على عموم تعلق الكلام بالعلم <هو / ظاهر العبارة، ويحتمل أن يريد الاستدلال 361

---

[1] - كتاب "الدرر المكنونة في نوازل مازونة" لأبي زكريا المازوني (ت:883 هـ). طبع الجزء الأول والثاني منه بدراسة وتحقيق ذ. قندوز ماحي. طبع وزارة الأوقاف بالجزائر. وكذا مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب.

[2] - العلامة أبو حامد الغزالي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 136 هامش: 2.

[3] - أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي (ت: 916 هـ) قاضي الجماعة بتونس. انظر مصادر ترجمته في مقدمة تحقيق كتابه "تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب" ص: 13 وما بعدها.

[4] - قارن بتحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب ص: 128.

[5] - العمدة: 153. في نسخة "ب": الممكنة الصادرة...

[6] - نفسه: 153.

على ثبوت الكلام بالعلم>[1] كما قال في شرح المقدمات: إن كل عالم بأمر يصح أن يتكلم به ومولانا جل وعز عالم بجميع المعلومات فصح أن يتكلم بها، وهذا لا يناسب السياق.

فإن قيل: النقل عن الأئمة لا يغني شيئا في المباحث العقلية، وأيضا العموم وإن لم يمتنع لا دليل عليه ولا يلزم من عدم امتناعه وقوعه.

قلنا: أما أولا، فإن النقل إذا ساعده العقل فلا حرج، لأن المراد أنه يصح أن يتكلم بها، وكل ما صح أن يتصف به المولى تعالى فهو واجب له لاستحالة اتصافه بالجائزات، على أن هذا ليس من باب النقل بل المقصود ذكر الدليل الذي يذكره الأئمة، وهذا ظاهر.

وأما ثانيا، فالدليل هو استحالة التخصيص، [واعلم][2] أن تعلق الكلام بجميع المعلومات يكون من جهة الإخبار تارة ومن جهة الأمر أو الوعد أو الوعيد أخرى، فالمراد أن شيئا من المعلومات لا يخرج عن أن يكون مدلولا عليه بالكلام بأحد أقسامه، وإن لم يكن مدلولا بجميعها كما نبه عليه المؤلف في شرح المقدمات، وقد أورد سؤالا وجوابا حاصله: أن الأمر مثلا قد يتعلق بما علم الله أنه لا يقع وبالضرورة أن الأمر حينئذ لم يتعلق بعدم وقوع ذلك الشيء والعلم قد تعلق بعدمه، فيكون العلم أعم تعلقا من الكلام.

والجواب أن تعلق الكلام لا ينحصر [في الأمر][3]، فعدم ذلك الشيء المذكور إن لم يتعلق به الأمر فقد تعلق به النهي عنه أو الوعيد عليه مثلا، أو الإخبار بأنه لا يقع أو نحو ذلك، فصح قول أهل الحق أن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الكلام.

قوله: "**تقسيم الكل إلى أجزائه...**" [4] إلخ، يريد أن تقسيم الحكم إلى كل واجب وكل جائز، وكل مستحيل، أي تقسيمه إلى أفراد الواجب وأفراد الجائز وأفراد المستحيل ليس من تقسيم الكلي إلى جزئياته، لأن جزئيات الحكم أي أفراده التي يصدق على كل منها بالمواطأة إنما هي الواجب والجائز والمستحيل، لا كل واجب وكل جائز وكل مستحيل، وذلك أن الحكم جنس وجزئيات الجنس هي أنواعه، وأنواع الحكم هي الثلاثة المذكورة لا أفرادها، وهذا ظاهر.

---

[1]- ساقط من نسخة "ب".

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 153.

غير أن لك أن تقول كما أن أفراد الأنواع المذكورة ليست جزئيات للحكم، كذلك ليست أجزاء له، وإنما هي جزئيات جزئياته، فلا يكون تقسيم الحكم إليها أيضا تقسيما للكل إلى أجزائه / كما لا يخفى، بل لو جعله من الأول كان أقرب. 362

فإن قيل: أي شيء أحوجه إلى الإتيان بلفظة ["كل"][1] وهلا قال: وهي الواجب والجائز والمستحيل؟.

قلت: كأنه لقصد الإشارة إلى أن العلم يتعلق بالكليات والجزئيات خلافا للفلاسفة، وهو ظاهر.

{صفات السمع والبصر والإدراك في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود}

قوله: **"بكل موجود"**[2] أي سواء كان واجبا أو جائزا فيسمع تبارك وتعالى ذاته العلية في الأزل وصفاته الوجودية ويبصرها، وكذلك يسمع ويبصر الكائنات فيما لا يزال، وكل من سمعه وبصره عام التعلق للذوات والمعنى والأصوات وغيرها.

ويسمع تبارك وتعالى سمعه بسمعه، ويبصره بسمعه، ويبصر بصره ببصره، وسمعه ببصره، ولا يتعلق السمع والبصر والإدراك بالمعدوم سواء كان مستحيلا أو ممكنا، وسنذكر [ما في ذلك بعد][3] إن شاء الله تعالى.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 153. يقول الإمام السنوسي في شرح هذه الفقرة: «قوله: والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود، يعني أن هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود، وإن كان كل واحد منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات، فإن ذلك الخصوص عادي لا عقلي. أما البصر: فاتفق أهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود، واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود. فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية، وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات. ونقل عن الشيخ أبي الحسن مخالفتهما في ذلك، وصار إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود. ومذهب الشيخ أبي الحسن إمام أهل السنة وإليه ينسبون سلكت في هذه العقيدة. ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه لما خص تعلق السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع، يعني والله أعلم بل يدركه بصفة العلم، وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع...وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره إن شاء الله في فصل الرؤية، من أن الوجود هو المصحح للرؤية. وقد اختلف الأصحاب في الأكوان التي هي متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقا، هل هي متعلق للمس أم لا؟».

[3] - ساقط من نسخة "أ".

{اختلاف أهل السنة في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود}

قوله: "**وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات**"[1] أي بل تختص بما كانت عليه عادة، فيكون السمع مختصا بإدراك الأصوات، والشم بإدراك الروائح، وهكذا.

قوله: "**بل يدرك بصفة العلم...**"[2] إلخ، هذا تأويل من المصنف لما نقل عن عبد الله. وكأن المصنف استغرب صدور ذلك عنه، وقد تقدم أنه قول الأستاذ[3] وأبي منصور الماتريدي[4].

وقول المصنف: "**قواطع السمع**"[5] يريد الظواهر الكثيرة، فإن كثرتها يفيد القطع، وأنت خبير بما في الرد بالظواهر السمعية على من يحتج بالعقل، غير أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى والأليق، فإنه لم ينهض دليل عقلي على امتناع تعلق سمعنا بالكلام الأزلي، فلا موجب لصرف الظواهر عن[6] ما ظهر منها من سماع كلامه تعالى.

قوله: "**ما يأتي تقريره من أن الوجود هو المصحح للرؤية...**"[7] إلخ، كون الوجود مصححا للرؤية يقتضي أن كل موجود يرى على ما يأتي تقريره، وليس هذا هو المطلوب في هذا المقام، وإنما المطلوب هنا بقية الإدراكات، فلا يغني ما ذكره المصنف، غير أنه ساق عبارة المقترح كما هي، لكن المقترح قال: «وعمدة الشيخ ما يذكره من مأخذه في صحة [تعلق][8] الرؤية بكل موجود».

وقد ذكر الإمام بعد ذلك وجه الاستدلال، وهو أن كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات فيتحقق به أنها تتعلق بكل موجود، وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموما مذوقا ملموسا، لما في هذا الإطلاق من الإيهام المستحيل عليه،

1- العمدة: 153.
2- نفسه: 154.
3- يعني الأستاذ: أبو إسحاق الإسفرايني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 170 هامش: 4.
4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 281 هامش 2.
5- العمدة: 154.
6- في نسخة "ب": على.
7- العمدة: 154.
8- سقطت من نسخة"أ".

فقال المقترح: «وهذا فيه نظر، فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود، أنها لما تعلقت بالمختلفات / وهي الجواهر والأعراض، كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات، 363 وهذه المقدمات لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وأحد مقدمات الدليل لم يثبت في جميعها».

نعم، قد يطرد ذلك في اللمس من حيث إنه زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض، أما إدراك السمع [والشم][1] فلا يثبت[2] ذلك فيه، والمصنف أحال على ما يأتي في فصل الرؤية، ولم يتكلم هنالك إلا على الرؤية ولم يتعرض لباقي الإدراكات فوقع البتر في كلامه، وكأنه أراد الحيلولة على الدليل الآتي المصحح لتعلق الرؤية بكل موجود، وبعد صحة ذلك يلحق بالرؤية سائر الإدراكات على ما عند المقترح من البحث، ويصح أن يشير إلى ما ذكر هنالك في قوله: "وإمام الحرمين[3] قد التزم هذا وصحح تعلق الإدراكات الخمسة به..." إلخ، فإن فيه إلماما بالمسألة، والله أعلم.

{اختلاف الأصحاب في الأكوان التي هي متعلق الرؤية الآن}

قوله: "**التي هي متعلق الرؤية في وقتنا...**"[4] إلخ، التقييد بالظرف أعني قوله "في وقتنا" للإيضاح والبيان، أي الأكوان التي تشاهد الآن تعلق الرؤية بها، هل يتعلق بها اللمس أم لا؟ وهذا الظرف متعلق بمتعلق أي التي تتعلق بها في وقتنا الرؤية، وفي عبارة المقترح «اختلف الأصحاب في الأكوان التي هي في وقتنا متعلق الرؤية» وإعرابه كالأول، وكأن المصنف لذلك أخره ليكون أوضح، وأما جعله حالا من المبتدأ فلا يخفى ضعفه، وما يستفاد به من الاحتراز عن الأحوال السابقة واللاحقة يستفاد من الإعراب الأول، وإن اختلف الاعتبار على أنه لا حاجة إلى الاحتراز كما قررناه أولا.

قوله: "**قال المقترح: والتحقيق الأول...**"[5] إلخ، قال المقترح: «والتحقيق تعلق إدراك اللمس بالأكوان، فإن السبيل إلى كونها مرئية هو السبيل إلى تعلق إدراك اللمس بها» انتهى،

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- وردت في نسخة "ب": فلا يجري ذلك.

[3]- سبقت ترجمة إمام الحرمين في الجزء الأول ص: 129 هامش: 5.

[4]- العمدة: 154.

[5]- نفسه: 154.

وكأنه يريد ألا فرق بين اللمس والرؤية في أن كلا منهما مصححه الوجود، لتعلق كل منهما بالمختلفات كما ذكره أولا في اعتراضه على صاحب الإرشاد، فإنه سلم أن اللمس يلتحق بالرؤية دون السمع والشم مثلا.

قلت: وفي هذا بحث، وهو أنه إن كان اعتماده على ذلك فهو لم يجعل اللمس كالرؤية إلا لما زعمه صاحب الإرشاد من تعلقه بالجوهر والعرض، وهذا هو المتنازع فيه، فلزم الدور وهو في غاية الوضوح، وإن كان يدعي الضرورة بمعنى أن كل ما تعلقت به الرؤية تعلق به اللمس، وأن صحة الأول تستلزم صحة الثاني / فدعوى وقياس بلا جامع تأمل. 364

وقد يجاب بأن الأعراض التي يتعلق بها [اللمس][1] لا تنحصر في الألوان لوجود الحرارة والبرودة ونحوهما، فيثبت بها ما مر من التعلق بالمختلفات، لكن يرد عليه أن ما ذكره أولا إنما استند فيه لزعم الإمام[2]، فكيف يجعله هو التحقيق ثانيا.

قوله: "**وأورد على أهل السنة...**"[3] إلخ، فرض المصنف في جميع كتبه هذا السؤال في مانع الرؤية، وكذلك فرضه المقترح، وعبارته إثر ما مر، وإذا قلنا إن الرؤية تتعلق بكل موجود فالرؤية موجودة فصح أن ترى، فإذا لم نر رؤيتنا فإنما لم نرها لمانع، وفرضه الفهري في المانع من حيث هو، وعبارته: «لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع فيما يصح رؤيته، ونحن لا نرى المانع لاستدعى ذلك مانعا ويتسلسل، لأنا نقول: لا مانع من الانتهاء إلى مانع يمنع من رؤية نفسه وغيره» انتهى وهو ظاهر.

قوله: "**بأن المانع الأول**"[4] أي "المانع من رؤية الرؤية" يمنع من رؤية ما هو مانع منه الذي هو رؤية الرؤية، ويمنع من رؤية نفسه أيضا.

قوله: "**أن يمنع من قام به رؤيته...**"[5] إلخ، رؤيته مفعول ثان لأن يمنع، يعني أن من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع أن يراه، وأما غير من قام به ذلك المانع فيصح أن يرى ذلك [المانع][6].

1- سقطت من نسخة "ب".

2- أي الجويني إمام الحرمين.

3- العمدة: 154.

4- نفسه: 154.

5- نفسه: 154.

6- سقطت من نسخة "أ".

فإن قيل: إذا صح لغير من قام به المانع أن يراه، ثم لم يره فلمانع منعه ويعود التسلسل.

قلنا: نعم، لمانع ولا يلزم التسلسل، وبيانه أن الرؤية القائمة بزيد مثلا لا يراها زيد لمانع منعه منها، وهذا المانع منع زيدا أن يرى رؤيته وأن يراه هو أيضا، وكذا عمرو لا يرى المانع القائم بزيد لمانع قام به أي بعمرو، وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد من رؤية نفسه، وكذا في العكس وهو ظاهر، ولا يخفى عليك أن هذا قول بأن الموانع لا ترى أصلا، لكن من قامت به منعته نفسها، وغير من قامت به منعته موانع قامت به ولا تسلسل.

وقد اعترض على هذا الجواب، بأن صفة النفس لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الأشياء دون بعض.

قلت: ولقائل أن يقول الاعتراض وتكلف الجواب إنما لزم على أن ما لم ير فلمانع وجودي منع من رؤيته، ولم لا يقال إن المانع من رؤية ما لم ير هو فوات شرط عادي جعله الله تبارك وتعالى مصححا لها عادة.

فإن قيل: أهل السنة لا يقولون بتوقف الرؤية على شرط غير الوجود.

365 قلنا: المحذور هو توقفها عقلا على / شرط، وإلا فلا مانع من إثبات شروط عادية مع صحة تعلق الرؤية في نفسها بكل موجود، كما نقول جرت العادة بأنه لا يرى إلا بعض الموجودات بشرط عدم القرب والبعد المفرطين. ولو خرق الله تعالى العادة رؤي كل موجود.

فإن قيل: المانع لا يكون إلا وجوديا.

قلنا: نعم، لكن لا نزاع أن عدم الشرط يقتضي عدم المشروط، فصح أن يعد مانعا، وقد صرح العضد في شرح المختصر الأصلي بأن عدم الشرط مانع من المشروط، ولا مشاحة في التعبير، فإذا كانت الرؤية إنما امتنعت فيما لم ير لفوات شرط، وعدم الشرط ليس مما يرى، لم يرد إشكال ولم يحتج إلى جواب فليتأمل.

قوله: **"مجتمعة لا مترتبة..."**[1] إلخ، يريد أنها ليست مرتبة في الخارج، بحيث يوجد واحد ثم يوجد آخر عقبه، كالحركات المتتالية[2] وكنعم الجنة، حتى يمكن الانقطاع بالنوم ونحوه، وإلا فهي مترتبة ذهنا لأن كلا متوقف على الآخر ذهنا.

---

[1]- العمدة: 155.

[2]- وردت في نسخة "ب": المتوالية.

قوله: "**ولا يخفى ضعف هذا الثالث...**"[1] إلخ، لاشك أن هذا القول مثل القول الثاني المذكور، لأن الإنسان إذا لم ير رؤية غيره مع جواز أن يراها لمانع، مع جواز أن يراه هو أيضا، فقد لزم التسلسل.

وقوله: "يجوز أن ينعدم محل رؤيته الغير فتنعدم رؤية الغير بانعدام محلها" فلا يقدر هنالك مانع فينقطع التسلسل لا يغني شيئا، لأن انعدام رؤية الغير لم يأت حتى لزم التسلسل المحذور، إذ ليس ترتب المانع ترتبا وجوديا حتى يتقطع بشيء كما مر في تقدير النوم والغشية، ولو صح هذا الدليل لما لزم التسلسل في رؤية نفسه أيضا لجواز أن تنعدم رؤيته هو أيضا فينقطع التسلسل، فهذا غلط بين.

{تقرير برهان عموم التعلق للصفات}

قوله: "**مع صلاحية تعلقها به...**"[2] إلخ، أجمل المؤلف في هذه المسألة، وهي تفتقر إلى مزيد بيان وتفصيل لكل [صفة][3] صفة، فإنها في بادي الرأي لا تخلو عن صعوبة ما إذ يقال: ما الدليل على صلاحيتها لغير ما ذكرنا؟ سلمنا الصلاحية لكن قصرها على بعض ما تصلح له لا يلزم فيه المنع، لما علمت صحته إلا لو كان قصرها واجبا، بحيث يكون تعلقها بغيره ممتنعا، لكنا نقول جوازا وكأن المصنف اتكل على ما تقدم في تعلق كل صفة.

{متعلق القدرة والإرادة}

فنقول: أما القدرة والإرادة مثلا، فقد مر أنهما لا يتعلقان بالواجب ولا بالمستحيل وهو ظاهر، ولا يتعلقان إلا بالممكن لأنهما صفتا تأثير، والممكن هو الذي يقبل التأثير بالوجود عن العدم والعكس، فعلم أن مصحح تعلق القدرة والإرادة هو الإمكان / لا الجوهرية والعرضية ولا التأليف ولا البساطة ولا غير ذلك، فكل ممكن إذا يصح تعلقهما به، لأن نسبة الإمكان في الجميع على حد سواء.

366

{متعلق العلم}

وأما العلم، فهو صفة تقتضي الانكشاف، فكل ما يقبل التحيز والانكشاف يكون متعلقا به، ولا شك أن كلا من الواجب والمستحيل، والجائز المعدوم، والموجود الكلي

---

[1] - العمدة: 155.
[2] - نفسه: 156.
[3] - سقطت من نسخة "أ".

والجزئي يقبل التمييز فيصلح لتعلق العلم وكذا السمع والبصر والإدراك على القول به بالنسبة إلى الموجود.

{متعلق الكلام}

وأما الكلام، فمصححه المعلومية كما مر من أن كل عالم بشيء صح أن يتكلم به ويخبر عنه وهو واضح، فكل ما يصلح متعلقا للعلم يصلح متعلقا للكلام.

فإذا فهمت ما تصلح له هذه الصفات، فلو قصرت على بعضه دون بعض فإما أن يكون قصورها على ذلك البعض واختصاصها به لذاتها أو لمخصص أو لا لشيء، باطل أن يكون الأول لما مر من صحة تعلقها بغيره، وباطل اختصاصها بمخصص لأن ذلك يستلزم حدوثها وحدوثها يستلزم حدوث الموصوف بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا. وباطل اختصاصها بلا شيء لما مر في حدوث العالم من استحالة التخصيص من غير مخصص.

فإن قيل: تخصيص الصفات إنما يقتضي حدوثها لو كان معناه تخصيصها في نفسها بالوجود بدلا عن العدم أو بالعكس ونحو ذلك مما هو في حق الممكن، لكن إنما هو قصر تعلقها على بعض ما تصلح له وأما هي في نفسها فقديمة.

قلنا: ذلك المقصور المنعدم في بعض التعلقات الموجود في بعضها يجب حدوثه، وحدوث التعلق النفسي يستلزم حدوثها سواء قلنا: إن التعلق وجودي أو حال لما مر من أنه لا فرق بين تجدد الحوادث الوجودية وغيرها في استلزام الحدوث، والحاصل أن التعلق متى سلمت أنه نفسي للصفة، فهو إن كان قديما لم يصح انعدامه في بعض المتعلقات لاستلزام ذلك حدوثه، وإن كان حادثا يوجد ويعدم لزم حدوث الصفة إذ لا يفترقان، وحدوثها يوجب حدوث المتعلق بها[1].

وقال البيضاوي[2] في الطوالع: «إنه تعالى قادر على كل الممكنات، إذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته إلى الكل على السواء، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع»[3] يعني فلو اختصت المقدورية ببعض الممكنات لافتقرت إلى مخصص.

---

[1]- في نسخة "ب": حدوث الموصوف بها.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 140 هامش: 3.

[3]- قارن بطوالع الأنوار: 179.

فقال الأصفهاني[1] في شرحه: «قيل لقائل أن يقول عرفت بالبديهة[2] هنا أن التخصيص محال أم بالدليل؟ فإن قلت بالبديهة كابرت، وإن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن / نقول: ما تعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه؟ -قال:- والحق أن يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة إليه دليل على أنه قادر على الكل» انتهى.

367

قلت: أما قوله: فأين الدليل؟ فنقول: هو ما قررنا أولا، وأما قوله: والحق أن يقال إلخ...، فلا أخاله يغني شيئا في هذا المقام، لأن الكلام في مقام الرد على المشركين المسندين بعض الآثار إلى [غير][3] قدرة الباري، فكيف نحتج عليه بانتهاء الكل إلى الله تعالى، وهل هذا إلا مصادرة.

نعم، الممكنات التي سلم الخصوم صدورها عن الله تعالى دليل على قدرته عند من يحيل الإيجاب الذاتي، وأما التي لم يسلموها فما الدليل عليها؟ كيف والقدري يدعي أنه هو الموجد لأفعاله، والمنجم يدعي أن تدبير هذا العالم مستند إلى الأفلاك والكواكب، والثنوي يدعي أن الله تعالى لا يقدر على الشر، والنظام[4] يدعي أنه لا يقدر على القبيح، والبلخي[5] يدعي أنه لا يقدر على مثل فعل العبد، والفيلسوف يدعي أنه لا يصدر عنه إلا واحد، فبماذا نرد عليهم كلهم؟ ولو عدل إلى دليل السمع نحو﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[7]، (فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلا أَقْدِرُ)[1] لكان أولى من هذا، فإن الاستدلال بالسمع لا مانع منه فيما يتعلق بالصفات بعد ثبوتها في أنفسها بالدليل العقلي والله أعلم.

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 161 هامش: 9.

2- في نسخة "أ": بالبديهية.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- إبراهيم بن يسار البصري النظام (.../245هـ)، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة، سميت بالنظامية نسبة إليه. الأعلام/1: 43.

5- البلخي الكعبي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش: 6.

6- تضمين للآية 122 من سورة المائدة: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ والآية 4 من سورة هود: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ .

7- تضمين للآية 49 من سورة القمر.

=

وسنفصل القول إن شاء الله تعالى في أقوال هذه الفرق عند الكلام على القدرية والجبرية إن شاء الله تعالى في فصل الوحدانية.

وبعد كتبي هذا رأيت سعد الدين حيث تكلم على عموم القدرة في شرح المقاصد مال إلى الاعتماد على النصوص كما ذكرنا، لكنه جعل ههنا مقامين:

أحدهما، عموم قدرته تعالى، بمعنى أن كل ممكن يصح تعلقها به، وذكر أن المتكلمين احتجوا عليه بأن المصحح للتعلق هو الإمكان وهو في الجميع سواء، وهو أنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يرتفع في بعضها لعدم شرط أو وجود مانع؟ وذكر أجوبة غير مرتضاة عنده ثم قال: «فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]»[3].

المقام الثاني، عموم قدرته، بمعنى أن كل ما وجد من الكائنات فهو تعالى موجده بلا واسطة، ولا تأثير لشيء معه أصلا، قال: «وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم –قال:- وتمسكوا بوجوه:

الأول: النصوص الدالة إجمالا على أنه خالق الكل، لا خالق سواه، وتفصيلا على أنه خالق السماوات / والأرض، والظلمات والنور، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض. 368

والثاني: دليل التوارد، وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير مع تعلق قدرة الله تعالى به أيضا، فإما أن يقع بهما [معا][4] فيحصل أثر بين مؤثرين أو بأحدهما وهو ترجيح من غير مرجح.

والثالث: دليل التمانع»[5] وهذان الوجهان، أعني دليل التوارد ودليل التمانع، سيأتي تقريرهما في الوحدانية أكمل تقرير.

---

[1]- = فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب الدعاء عند الاستخارة.

[2]- جزء من الآية 283 من سورة البقرة والآية 165 و189 من سورة آل عمران، والآيات 19، 21 و42 من سورة المائدة، والآية 41 من سورة الأنفال، والآية 39 من سورة التوبة.

[3]- قارن بشرح المقاصد/4: 101.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- عن شرح المقاصد بتصرف/4: 105-106.

قوله: "**وأيضا فتخصيص الصفات...**"[1] إلخ، ذكر المؤلف لهذا المطلب برهانين: أحدهما، [أن][2] الصفات لو اختصت ببعض ما تتعلق به، لزم امتناع ما علمت صحته وهو باطل، لأن معناه انقلاب الممكن بالإمكان الأعم مستحيلا وهو قلب [الحقائق][3] المستحيل. الثاني، أنها لو اختصت لزم افتقارها إلى مخصص وهو باطل أيضا.

{الكلام في الاعتراض على الملازمة والأولى تقريره بطريق الاستفسار}

قوله: "**وتقرير الاعتراض...**"[4] إلخ، هذا الاعتراض وارد على الملازمة في البرهان الأول، وهو أن الصفات لو اختصت ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علمت صحته وهو باطل لأنه قلب الحقائق.

وحاصل الاعتراض، أن قلب الحقائق إنما يلزم لو قلنا إنها يصح تعلقها في ذاتها ثم قلنا إنه يمتنع لذاتها، أما حيث قلنا إنه يصح لذاتها ويمتنع لعارض فليس ثم انقلاب حقيقة، إذ لا منافاة بين وجوب الشيء لذاته وبين استحالته لعارض، كما أن كثيرا من العالم مع كونه ممكنا لذاته قد يستحيل أو يجب لعارض.

وأنت خبير بأن الاعتراض إنما يتجه إن جعلنا التعلق ممكنا بالإمكان الأخص، أما إن جعلناه واجبا فلا يرد أصلا، إذ وجوب الشيء لذاته واستحالته لعارض في غاية البطلان. وكذا المستحيل لذاته لا يمكن أن يجب أو يجوز لعارض، وإنما يتصور العارض في الجائز إذ هو المعروض للضرورة اللاحقة، وأما الوجوب والاستحالة فلا.

قوله: "**بطريق الاستفسار...**"[5] إلخ، الاستفسار طلب التفسير، وهو عند الجدليين طلب ذكر معنى لفظ وقع في دليل المستدل أو المعترض لغرابة فيه أو إجمال، وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز والاستحالة المذكورين في الدليل، لأن فيهما إجمالا حيث يطلقان على الذاتيين والعرضيين، فإذا فسرت الغرابة أو الإجمال وقع الاعتراض حينئذ على مقتضى التفسير ومن ثم يقال: «الاستفسار مقدمة الاعتراض» لكن ربما لا ينظر المعترض التفسير

---

[1]- العمدة: 156.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 156.

[5]- نفسه: 157.

369 لأمر ما، كأن لا يوجد مفسر فيأتي بالاستفسار اعتراضا / على طريق التقسيم، وهو أن يقال: ما تعني بهذا اللفظ أكذا أم كذا؟ فإن عنيت كذا فباطل، وإن عنيت كذا فلا نسلم وجوده أو فباطل أيضا، أو سلمناه ولا يفيد.

وهكذا أورد المصنف في هذا الاستفسار لأنه يقول: إن عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين، منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت الصفات ببعض ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه، لأنا نقول لا نسلم لزوم الاستحالة بالمعنى الذي أردتموه، وهي الاستحالة الذاتية إذ ليس هنا إلا الاستحالة العرضية وهي التي ادعيناها فبطلت ملازمتكم.

وإن عنيتم العرضيين، منعنا الاستثنائية وهي قولكم لكن استحالة ما علم جوازه باطل، لأنا نقول إنما يكون باطلا لو أردنا استحالته لذاته بعد جوازه لذاته ليلزم انقلاب الحقيقة، أما استحالته لعارض مع جوازه لذاته فلا بطلان فيه، وحاصل هذا الاعتراض أنكم إن عنيتم الذاتي فغير موجود فيما ندعيه، وإن عنيتم العرضي سلمناه ولا يفيدكم.

قوله: "**استحالة العدم مطلقا**"[1] أي سابقا ولا حقا.

قوله: "**نفسي لها**"[2] يحتمل أن يريد بالنفسي ما لا تتعقل الذات بدونه على ما هو الذاتي في اصطلاح المنطقيين، ويناسبه قوله: "ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون أصل التعلق" وعلى هذا فكان يكفيه في الاحتجاج أن يبين أن التعلق قديم ليعلم استحالة ارتفاعه عموما أو خصوصا، لكن إذا بين أنه نفسي كان قديما قطعا، لأن الصفة قديمة ويستحيل ارتفاعه والصفة باقية.

---

[1]- العمدة: 157. يقول السنوسي في تقرير هذه الفقرة: «نقول هذا المانع إما أن يضاد الصفة المتعلقة أم لا، فإن ضادها لزم عدم الصفة أصلا لاستحالة الجمع بين الضدين، وقد سبق استحالة العدم مطلقا في صفاته تعالى، وإن لم يضادها لم يكن له أثر فتبقى الصفة على عمومها، وأيضا فالتعلق عموما أو خصوصا للصفة المتعلقة نفسي لها، وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى، ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون أصل التعلق وهو محال.

وإذا كان التعلق مطلقا نفسيا للصفة المتعلقة استحال رفعه عموما أو خصوصا مع بقاء الصفة، فمانعه إذا مانع من وجود الصفة، لكن الصفة واجبة الوجود لا تقبل عدما، فتقدير مانع بدفع وجودها مستحيل».

[2]- نفسه: 157.

ويحتمل أن يريد أنه واجب للصفة قديم غير معلل وغير جائز يتجدد على الصفة، وهذا المعنى ذكره الفهري عن الشيخ أبي الحسن، وبنحوه قرر أبو العباس المنجور[1] في حاشيته، وإنه إذا لم يكن التعلق نفسيا واجبا بل كان عرضيا جائزا، لزم أن يتعلل لكونه حكما جائزا فتتعلل القدرة مثلا بمعنى [قام][2] بها أوجب لها ذلك، وفيه قيام المعنى بالمعنى.

قلت: فإن كان هذا مراد المصنف ففيه مناقشة من أوجه:

أحدها، إنه لا يلزم من كونه معللا أن يكون جائزا متجددا لما مر في الأحوال.

الثاني، إن لزوم قيام المعنى بالمعنى غير مختص بكونه معللا، بل وكذلك لو كان وصفا قائما بالصفة غير معلل.

370 الثالث، وهو مختص بالمصنف إن قوله: "يلزم تعقل الصفة المتعلقة / بدون أصل التعلق"لا يترتب على هذا المعنى، إذ هذا اللازم موجود وإن جعلناه وصفا قديما قائما بالصفة، إذ كل ما ليس ذاتيا للشيء يصح تعقل ذاته بدونه ولو كان واجبا له.

ويمكن الجواب عنها أما أولا: فبأنه لم يدع كونه غير معلل فقط حتى يقال لا يلزم من انتفائه كونه جائزا بل كونه غير معلل، وكونه واجبا معا وبالضرورة إذا انتفيا معا لزم كونه عرضيا جائزا.

وأما ثانيا: فلأنه على تقدير كونه وصفا غير معلل يجعل إضافيا لا وجوديا، فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى، وفيه بحث، لأن كونه إضافيا إن كان ينافي معلوليته فلنكتفي به ابتداء في إبطالها، وإلا لم يلزم من المعلولية قيام المعنى بالمعنى عندما يجعل إضافيا معللا بمثله تأمل.

وأما ثالثا: فبأن يراد بالتعلق الصفة والوجود لا مجرد التصور عقلا، وهو ظاهر.

---

[1]- أحمد بن علي المنجور أبو العباس الفاسي (926/995هـ) خاتمة علماء المغرب، المتبحر في كثير من العلوم خصوصا أصول الفقه، المحقق الفاضل العلامة العمدة الكامل. من شيوخه سقين واليسيتني والونشريسي، وأخذ عنه جماعة منهم أبو المحاسن الفاسي وأخوه العارف الفاسي وعيسى السكتاني. له شرح على عقيدة ابن زكري وكبرى السنوسي. شجرة النور الزكية: 287- سلوة الأنفاس/3: 60.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "**وإذا كان التعلق مطلقا نفسيا...**"[1] إلخ، الظاهر أنه أراد بالإطلاق عاما كان أو خاصا، فلو قال التعلق من حيث هو نفسي كان أفضل، والله أعلم.

قوله: "**فمانعه إذن مانع من وجود الصفة...**"[2] إلخ، يريد أن النفسي لما كان منعه يستلزم رفع الذات، لزم أن يكون مانعه مانعا من الذات، لأن [المعاند][3] لمصاحب الشيء معاند لذلك الشيء ضرورة، وهو ظاهر.

قوله: "**فتقدير مانع يرفع وجودها**"[4] أي يرفع التعلق، فيرفع وجود الصفة كما ذكرنا قبله من التلازم، وهذا برهان استثنائي، وتقديره أن تقول كلما وجد المانع من تعلق الصفة لزم ارتفاع الصفة في نفسها والتالي باطل، لأن الصفة قديمة والقديم لا يصح ارتفاعه.

وبيان الملازمة، أنه كلما وجد المانع من التعلق، امتنع التعلق، وكلما امتنع التعلق امتنعت الصفة، وكل ما وجد المانع من التعلق امتنعت الصفة وهو المطلوب، وبيان الصغرى أن وجود المانع يقتضي ارتفاع الممنوع ضرورة، وبيان الكبرى أن ارتفاع نفس الشيء يقتضي ارتفاع ذلك الشيء ضرورة كما مر، وأنت خبير بأن هذا كله مبني على أن التعلق نفسي، وهو ما [عول][5] عليه في هذا الكتاب وهو المذهب الحق.

قوله: "**بمنع الملازمة...**"[6] إلخ، لعل الصواب أن يقول: بمنع الاستثنائية لأن الدليل المذكور هو أنه لو كان التعلق نفسيا لم يرتفع في صفاتنا الحادثة، لكنه قد ارتفع، ولاشك أن الملازمة في هذا الكلام مسلمة، لأن التعلق إذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع / مع بقائها مطلقا قديمة كانت الصفة أو حادثة. 371

وإنما يكون الجواب بمنع الاستثنائية، وهو أنا لا نسلم أن التعلق ارتفع عن الصفة الحادثة، وإنما الصفة بنفسها هي المرتفعة، ولزم من ذلك ارتفاع تعلقها معها لا أنها ارتقع

---

[1]- العمدة: 157.

[2]- نفسه: 157.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 157.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 158.

عنها التعلق مع وجودها، والمحذور إنما هو ارتفاع التعلق مع بقاء الصفة لا ارتفاع الصفة بنفسها إذا كانت حادثة.

فإن قيل: لعل المصنف اعتبر أن معنى التالي في الدليل أن التعلق لا يرتفع مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة، وحينئذ لا تصح الملازمة فتمنع.

قلنا: لا يصح إرادة هذا المعنى أصلا، لأن النزاع إنما هو في أن التعلق نفسي وأن ارتفاعه يستلزم ارتفاع الصفة، فيقول الخصم لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث مع بقاء الصفة، لا أن يقول لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث [مع بقاء الصفة، لكن يقال لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث][1] وحده أو مع الصفة، إذ يكون الكلام إذ ذاك دليلين ضرورة أن المتصلة اللزومية تتعدد بتعدد التالي، ولاشك أن ثاني الدليلين يدفع في صدر السؤال من أصله، فكيف يتوهم وقوع السؤال به وهذا واضح، وتأمل تقرير المصنف للجواب تجده منطبقا على منع الاستثنائية كما قررناه أولا والله أعلم.

قوله: "**ومثار الغلط**"[2] مثار اسم مكان، أي المحل الذي ثار منه الغلط، أي قام وتحرك.

قوله: "**فحيث تعدد المتعلق في حقنا...**"[3] إلخ، المتعلق بفتح اللام اسم مفعول، ومعنى تعدد الصفة بجنسه أنه إن كان معلوما تعدد العلم بجنسه، وإن كان مقدورا تعددت القدرة بجنسه وهكذا، وإطلاق الجنس على مثل هذا توسع، وفي أكثر النسخ بحسبه وهو ظاهر.

{مسألة تعدد العلم بتعدد المعلوم مثار نزاع بين المتكلمين}

واعلم أن في هذه المسألة، أعني تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم، نزاعا بين المتكلمين ذكر في شرح المقاصد أنه: «اتفق القائلون بالعلم القديم أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة، واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه

---

[1] - ساقط من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 158.

[3] - نفسه: 158.

يمتنع أن يتعلق بمعلومين، -قال:- وهذا هو المعني بقولنا: يتعدد العلم بتعدد المعلوم، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز، وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة، فيكون التعلق بهذا غير[1] التعلق بذاك، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن 372 يكون / للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم.

-قال:- ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل، -ثم قال:- ويرد على الإمام أن الجواز الذهني، -أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي- أعني عدم الامتناع في نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج»[2]، وذكر أدلة على امتناع تعلق العلم الواحد بمعلومين واستضعفها، فانظرها.

قلت: وانظر حكايته الاتفاق على وحدة العلم القديم وقد تقدم خلاف أبي سهل الصعلوكي، لكن ذكر الاتفاق الإمام وغيره، وما ذكر عن الفخر من بناء الخلاف على تفسير العلم عليه عول البيضاوي في الطوالع، بعد أن ذكر خلافا في الإدراك والعلم قال: «وقيل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشيء نفسه، وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم، فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات»[3] انتهى وراجع المقترح.

{فوائد لها ارتباط بالمسألة}

وهنا فوائد لها ارتباط بالمقام، إحداها: اختلف في العلوم المتعلقة بمعلوم واحد أهي متماثلة أم لا؟ وبيانه أن لكل علم محلا وهو العالم ومتعلقا وهو المعلوم، فإذا تعدد المحل واتحد المتعلق كعلم زيد وعمرو بأن العالم حادث فالعلمان مختلفان إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته وإلا فمثلان، وإذا تعدد متعلقهما فهما مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض، إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا

---

[1]- وردت في شرح المقاصد: عين.

[2]- قارن بشرح المقاصد/2: 325-326.

[3]- قارن بطوالع الأنوار: 123.

في محل واحد، وإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف، أما عند الاتحاد فظاهر، وأما عند الاختلاف فلأن الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهرين.

واعترض بأن الفرق ظاهر، فإن الوقت هنا داخل في متعلق العلم، كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا، ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء، بخلاف كون الجوهرين في زمانين فإنه خارج عنه، وإنما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين / هكذا ذكر السعد قال: «والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وأن اتحاده مع تعدد العلم إنما يتصور عند اختلاف وقت العلم، والظاهر أنهما حينئذ مثلان أو عند اختلاف محله، وقد سبق الكلام في أنهما حينئذ مثلان أو مختلفان»[1].

373

الثانية: قال السعد: «دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على أن [محل][2] العلم الحادث هو القلب، وإن لم يتعين هو لذلك عقلا، بل يجوز أن يخلقه الله في أي جوهر شاء، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لسائر الحيوانات، بل الروح الذي يمتاز به الإنسان، -قال:- وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس، إلا أنه في الكليات يكون بالذات، وفي الجزئيات بتوسط الآلات، أعني المشاعر»[3] وقد بين ذلك في بحث النفس.

الثالثة: للنفس أربع مراتب:

الأولى: القوة المستعدة لإدراك المعقولات الأولى، وهي الحاصلة لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم، وتسمى العقل الهيولائي.

الثانية: القوة الحاصلة عند حصول البديهيات، تكون مستعدة لاكتساب الفكريات وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف.

الثالثة: القوة الحاصلة عند حصول النظريات وممارستها، تكون مستعدة لاستحضارها كالمشاهدة من غير حاجة إلى اكتساب وتسمى العقل بالفعل.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/2: 329.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- قارن بشرح المقاصد/2: 330-331.

الرابعة: أن تستحضرها وتلتفت إليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد.

قوله: "**لما فيه من اجتماع الضدين ...**" [1] إلخ، يريد لأن العلم الواحد لا يقوم إلا بمحل واحد، فلو لم يكن للإنسان إلا علم واحد قائم بمحل واحد، لزم إذا جهل شيئا أو غفل عنه وعلم شيئا آخر أن يتوارد العلم والجهل أو الذهول على ذلك المحل الواحد، بخلاف ما إذا تعددت العلوم فإن محالها حينئذ تتعدد، فيصح أن يقوم بالإنسان علم وجهل، إذ العلم في محل والجهل أو الذهول في محل آخر، وهو محل العلم الذاهب لا في محل هذا العلم الباقي ولا محذور فيه، وهذا كله بناء على أن محل العلم من القلب هو محل جميع أضداد ذلك العلم.

374 وههنا بحث شريف، وهو أنه إذا كان علم الحادث يتعدد / بتعدد المعلوم، ونحن نقول بجواز أن يعلم العبد ما لا يتناهى، بأن يتعلق علمه مثلا بجميع المقدورات التي لا تتناهى، وإنما وقع التخصيص من الله تعالى، وحينئذ لو علم ما لا يتناهى [لكان بعلوم لا تتناهى][2]، ولو كانت للإنسان مثلا علوم لا تتناهى لاستدعت محالا لا تتناهى ضرورة أن لكل علم محلا، فيجب أن تكون في الإنسان جواهر لا نهاية لها، وهو محال وهو قول النظام.

لا يقال يعلم ما لا يتناهى لكن بتتالي العلوم وتعاقبها على ما هو شأن المعلومات لا باجتماعها، لأنا نقول البحث مفروض في علمها دفعة واحدة.

لا يقال هب ذلك جائزا لكنه لم يقع لتخصيص الله علم المخلوق ببعض الأشياء دون بعض فلا إشكال، لأنا نقول الكلام في تجويز ذلك وهو يؤدي إلى المحال، فيكون تجويزه محالا فتعارضت ههنا مقدمات ثلاث:

إحداها: أن العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات.

الثانية: أن المخلوق يجوز أن يعلم ما لا يتناهى.

الثالثة: أن الجسم يتركب من جواهر متناهية فلابد من منع إحدى هذه المقدمات.

---

[1] - العمدة: 158.

[2] - ساقط من نسخة "أ".

والأقرب عندي منع الثانية، فإنه لا نزاع بين العلماء في أن علم المخلوق لا يحيط بجلال الله تبارك وتعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1] وفي ذلك بحث تأمل.

{تقرير برهان مطلب وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا}

قوله: **"إذ كل ما يدخل [تحت][2] الوجود فلابد من صحة تمييزه..."[3]** إلخ، الاستدلال على هذا المطلب بقياس من الشكل الثاني، وهو أن يقال: كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز، فينتج لا شيء من الموجود غير متناهي، وهذا إن سلمت الكبرى، وإلا فيقال أدنى حال الموجود غير المتناهي أن يكون كالمعدوم المسترسل. وقد تقدم كلام ابن التلمساني في أنه متميز حيث رد على من يقول لا يتعلق علم الله تعالى به لعدم تميزه، وفسر الاسترسال الذي قال به الفخر في العلم به.

قوله: **"وهو محال ضرورة..."[4]** إلخ، بينوا استحالة التوزيع بأن توزيعها أي المتعلقات يستلزم انتهاءها وهي غير متناهية، مثلا لو فرضت قدرتان أو علمان لزم انقسام المقدورات نصفين والمعلومات نصفين، وكذا لو قدرت ثلاث قدر أو أربع أو أكثر لزم أن يكون للمقدورات ثلث[5] أو ربع مثلا، ولاشك أن انقسامها على هذه الأعداد يستلزم انتهاءها، لأن ما انقسمت عليه يفنيها بالضرورة وكل عدد فان متناه.

375 وهاهنا بحث، وهو لقائل أن يقول: أي مانع من / انقسام المقدورات مثلا في علم الله تعالى نصفين، ولا ينافي ذلك عدم تناهيها، إذ معنى عدم التناهي فيها أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، سلمنا ذلك، لكن نقول لا يفرض التوزيع على ذلك الوجه السابق من انقسام الأفراد، بل يفرض في الأجناس وإن لم تتساو في النسبة، مثلا تفرض قدرتان إحداهما تتعلق بأفعال العباد والأخرى بما ليس للعباد فيه اكتساب، وكل من القسمين لا يتناهى، أو إحداهما بالخير والأخرى بالشر، وتكون الممكنات على هذه منقسمة على القدر مع لا تناهيها.

1- طه: 107 وتمامها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾.
2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
3- العمدة: 159.
4- نفسه: 159.
5- في نسخة "ب": ثلاث.

والجواب أن ذلك يستلزم الافتقار إلى المخصص والحدوث على ما مر في عموم التعلق، إذ مصحح تعلق القدرة مثلا هو الإمكان المشترك في جميع الأجناس. وقد بان لك أن دعوى المصنف الضرورة في هذا المطلب غير واضحة، نعم، إن جعلها جهة للقضية لا بمعنى البداهة صح والله أعلم.

{سؤال مشهور للمتكلمين وهو كيف يكون ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى؟}

<قوله: "**باطل بإجماع المسلمين**"[1] يعني وبالعقل أيضا، لاجتماع المتنافيات من استدعاء المحل وعدم استدعائه وغير ذلك، >[2] وللمتكلمين هنا سؤال معلوم [مشهور][3] وهو أن كلا من المقدورات والمعلومات لا يتناهى، مع القطع بأن المعلومات أكثر من المقدورات، وكيف يكون ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى.

وجوابه ظاهر، فإن الكثرة هي باعتبار الآخر، فإن المعلومات هي الواجبات والجائزات والمستحيلات، والمقدورات الجائزات فقط، ولاشك أن موقع العلم أكثر من موقع القدرة بحسب الأجناس، وكل جنس في نفسه غير متناه.

قوله: "**لأنه يوجب قلب الأجناس...**"[4] إلخ، أي قيام الصفة مقام صفة أخرى مخالفة لها في النوع يوجب قلب الأجناس، أي صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الأخرى وهو محال بالضرورة، ويوجب أيضا اجتماع المتضادات، إذ لو قام مثلا العلم مقام القدرة لوجب أن يؤثر وأن لا يؤثر، وأن يتعلق بالواجب وأن لا يتعلق به وغير ذلك من المحالات، بخلاف ما لو قام مقام علم آخر، فإن المتعلق واحد والأحكام كلها متساوية والحقيقة واحدة، فلا يلزم قلب حقيقة ولا اجتماع متضادات.

376 فإن / قيل: إن قيام الحقيقة مقام حقيقة أخرى لا يوجب قلب حقيقة، ألا يرى أنه يجوز [قيام][5] السواد مقام البياض والعكس ولا يلزم محال فما معنى هذا الكلام؟.

---

[1]- العمدة: 160.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 160.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

قلنا: معنى قيام البياض مقام السواد تواردهما على المحل، بحيث يذهب أحدهما ويخلفه الآخر ولا محذور فيه، والمراد ههنا أن تثبت لأحدىٰ الحقيقتين خاصية الأخرى من التعلق ونحوه وهذا هو المستلزم لقلب الحقيقة، واجتماع المتضادات دون الأول.

{سؤال يحتاج للجواب}

وحينئذ يتوجه سؤال وهو أن يقال: إن كل فرد من أفراد النوع لابد أن تثبت له خصوصية بها يمتاز عن الآخر وإلا لم يكن الامتياز ذاتيا، فلو قام حينئذ الواحد مقام غيره من ذلك النوع وجب أن تثبت له الخواص المتمايزة المتنافية، ويلزم فيه من الاستحالة واجتماع المتضادات ما لزم في قيام النوع مقام الآخر.

والجواب، أنا نمنع وجود تلك الخواص في أفراد هذه المعاني، وإنما ذلك في المحتاجات إلى التشخص من المحسوسات كأفراد الإنسان مثلا، أما المعاني فليس تمايز أفرادها إلا بالمحال وهي أمور خارجية، ولو سلم فالمراد القيام في نفس الحقيقة وأحكامها الراجعة إليها، ولاشك أنها واحدة في جميع أفراد النوع ومن ثم يقال: إن النوع مقول على أفراده حال الشركة والخصوصية معا كقيام الواحد مقام غيره حيث تساوت الحقيقة بخلاف الجنس.

قوله: "**ولأجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي...**"[1] إلخ، يريد المسلك السابق في أنه لا تقوم حقيقة مقام أخرى، لاستلزام ذلك قلب الجنس والتضاد واللا تضاد، وهو معنى المحال المشار إليه بقوله "هربا من لزوم هذا المحال".

وبعد كتبي هذا على ما ظهر لي، وجدت عبارة المقترح «فلما لم يستقم لهم الجري على هذا المسلك في العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام هو بأمر لزوم هذا المحال، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع» انتهى.

فتبين أن كلام المصنف وإن كان يصح على ما قررناه لكن الظاهر أنه مصحف، فإن هذا الكلام كله هو للمقترح، فكان صواب العبارة على ما <قررنا>[2] عند المقترح هكذا: «ولأجل عدم استقامة الجري على هذا المسلك العقلي» فبقيت عليه لفظة "عدم" ونحوها والله أعلم.

1- العمدة: 161.

2- سقطت من نسخة "ب".

{ما ذكره المتكلمون في تقرير مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب في أن الكلام اسم لسبع صفات}

قوله: "**اسم لسبع صفات...**"[1] إلخ، فيه تسامح لأن اسم الجنس ليس موضوعا / بإزاء الأنواع حتى يكون اسما لها، بل بإزاء الحقيقة الشاملة للأنواع. هذا إن أريد أنه اسم للقدر المشترك بين السبعة حتى تكون أنواعا له على ما يفصح عنه الاحتجاج الآتي، وهو أن وجود الجنس خارجا بدون أنواعه محال، وأما إن أريد أنه مشترك بين السبعة فلا يرد ما مر لكن لا يلائم ما بعده.

377

{جمهور أهل السنة على أن كلام الله تعالى أزلي وهو مع تنوعه صفة واحدة}

قوله: "**وإن هذه السبع من صفات الأفعال...**"[2] إلخ. اعلم أن جمهور أهل السنة على أن كلام الله تعالى أزلي ويتنوع في الأزل إلى أمر ونهي وغيرهما، وهو مع تنوعه [إلى ذلك][3] صفة واحدة في نفسه كالعلم والقدرة وغيرهما. ويتنوع باعتبار تعلقه إلى أمر ونهي، مثلا إن تعلق [في الأزل][4] باقتضاء الفعل سمي من هذه الجهة أمرا وباقتضاء الترك سمي نهيا وهكذا.

واعترض بأنه يلزم أن يكون في الأزل أمر من غير مأمور، ونهي من غير منهي وهو محال، ورد بأنه إنما يكون محالا لو أريد تنجيز التكليف في الأزل وليس بمراد، وهذا المقام يحقق في علم الأصول، أعني الخلاف في أن الكلام هل يسمى خطابا في الأزل أم لا؟ وأن المعدوم هل هو مأمور أم لا.

---

[1]- العمدة: 161. قال السنوسي في تقرير هذه الفقرة: «وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب، قال: إن الكلام اسم لسبع صفات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والوعد، والوعيد، والنداء والكل قديم عنده. ونقل أيضا عنه قدم الكلام فقط، وأن هذه السبع من صفات الأفعال، إنما تثبت للكلام فيما لا يزال... وأيضا فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة إلى الخبر، فلا يحسن جعلها قسيمة له، وأن الاستخبار إما أن يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر، والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب. وإن أريد به طلب الإخبار رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب، والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر...».

[2]- نفسه: 161.

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- ساقط من نسخة "أ".

قال العضد[1] في شرح المختصر الأصلي: «ولأجل أنه مستبعد -يعني وجود أمر ونهي وخبر في الأزل من غير متعلق- قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في الأزل أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال القديم هو المشترك بين هذه الأقسام، وهذه الأقسام حادثة. وأورد عليه أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام، والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام.

قال: واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعا بل عوارضه بحسب المتعلق، ويجوز خلوه عن التعلق، ولا يجعل التعلق من حقيقته، وله تحقيق [وتدقيق][2] في علم الكلام»[3] انتهى.

قال السعد في حواشيه[4] عليه: «قوله: وله تحقيق، أي وهو أن الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل في حقيقة التعلق ثم يتكثر تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار المتعلقات، فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيا، وعلى هذا القياس ولا يكون هذا تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة، ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة»[5] انتهى.

378 وعلى هذا المذهب مشى السعد في شرح النسفية حيث قال: «فإن قيل: هذه / أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها، قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلا»[6] انتهى.

قال ابن أبي شريف[7] في حواشيه عليه: « جرى الشارح –يعني السعد- على ما ذهب إليه ابن سعيد القطان أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وهو أن تنوع الكلام يحدث عند

---

[1]- العلامة عضد الدين الإيجي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 133 هامش:4.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- قارن بشرح المختصر الأصلي/1: 15-16.

[4]- يعني حواشي التفتازاني على شرح عضد الدين الإيجي لكتاب "المختصر الأصلي" لابن الحاجب.

[5]- قارن بحواشي السعد على شرح المختصر الأصلي/1: 16.

[6]- قارن بشرح النسفية: 55 من حيث نقل النص بأمانة.

[7]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 4 من الحواشي بتحقيقنا.

حدوث التعلقات التنجيزية، والفرق بين مذهبه ومذهب الأشعرية أنه يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الأزلية» انتهى.

وقال الخيالي[1] في حواشيه عليه: «قوله -أي السعد-: وذلك فيما لا يزال، هذا مذهب بعض الأشاعرة، والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها إنما هو بحسب التعلقات الأزلية»، قف على كلامه والمسألة طويلة الذيل.

واعلم أن ما ذكروه في تقرير مذهب عبد الله بن سعيد إنما يتمشى على جواز تعدد التعلقات على الصفات وهو خلاف مذهب الشيخ أبي الحسن، فإن مذهب الشيخ أن تعلقات الصفات لذواتها كما مر لا تتجدد، وإلا لزم الحدوث والتسلسل فيما يتوقف عليه التأثير منها إلى غير ذلك. وقد نبه الفهري على ذلك كله في شرح المعالم.

{مناقشة المتكلمين لمذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب في صفة الكلام}

قوله: "**آيلة إلى الخبر**"[2] أي إذا كانت كلها من الله بقرينة التفصيل المذكور بعد في الاستخبار، أما الوعد والوعيد فآيلان إلى الخبر مطلقا، أي من الله ومن غيره إذ هما إخبار بثواب أو عقاب أو إخبار بخير أو شر، وبذا تعلم أن التعبير بالمآل فيهما تسامح.

قوله: "**إما أن يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر...**"[3] إلخ، أنت خبير بأن التقرير حمل المخاطب على الإقرار، والحمل قد يقال إنه طلب وأمر، ويجاب بأن المقصود من التقرير هو تحقيق المقرر به وإثباته والإخبار بأنه حق، وأن على المخاطب أن يقر به ولا ينبغي له أن ينكره، ولو سلم أن هنا طلبا فالتقرير لا يكون قسما آخر زائدا على الطلب والخبر [وهو ظاهر][4].

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8 من الحواشي.

[2]- العمدة: 161.

[3]- نفسه: 161.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

قوله: "**وإن أريد به طلب الإخبار...**"[1] إلخ، أي إذا كان من غير الله تعالى وهذا مقابل قوله "إما أن يكون من الله تعالى" ويحتمل أن يريد العموم بمعنى: أنا لو فرضنا على تقدير تسليم المحال ومجازات الخصم أنه من الله تعالى أيضا طلب إخبار فهو لا يخرج عن القسمين.

قوله: "**والوعد خبر عن الثواب...**"[2] إلخ، قد يقال لو كان الوعد والوعيد خبرين لزم الكذب في خبر الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الملازمة أنه قد يوعد ويعفو فيكون الوعيد / الذي هو [الإخبار][3] إخبارا عن العقاب لم يقع مدلوله الذي هو العقاب، 379 على أنه لو سلم وقوعه فكل من الثواب والعقاب لا يجب أن يقع منه عقلا على ما هو مذهب أهل الحق، وخبره تعالى واجب الصدق عقلا.

وجوابه: إن الوعد والوعيد إخبار بأن الله تعالى ديان وأن عنده الثواب العظيم وعنده العقاب الأليم لمن سلك سبيل التقوى أو سبيل الهوى، وهذا إخبار صدق لا أنه إخبار بحلول الثواب والعقاب حتى يلزم الخلف بالعفو.

فإن قلت: إنما يظهر هذا في نحو ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] مثلا وكيف تصنع بنحو قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾[5] ونحو ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى﴾[6] ونحو ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾[7]ونحو﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ

---

[1]- العمدة: 161.
[2]- نفسه: 161.
[3]- سقطت من نسخة "أ".
[4]- تضمين للآية 42 من سورة فصلت: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾.
[5]- الضحى : 5.
[6]- الليل: 15.
[7]- الليل: 17.

﴿لَهَبٍ﴾[1]، وهو كثير مما ينبئ عن أن ذلك واقع لا محالة، لا يقال المراد الإخبار بأن الله تعالى قادر على إيقاعه لا بإيقاعه، لأنا نقول لا يصح الحمل على هذا المسلك ولا يجوز لاستلزامه مصادمة ظواهر الشريعة والدخول في ورطة المرجئة ضرورة أن المقدور لا يلزمه الوقوع.

قلنا: تلك الإخبارات مقيدة بالمشيئة، وحينئذ كل ذلك حق لأن «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[2] فأهل العفو خارجون بمقتضى التخصيص، ثم إنه لا منافاة بين جواز متعلقاتها من ذواتها ووجوبها من حيث تعلق علم الله تعالى بوقوعها وهو مناط الإخبار فليتأمل، وستسمع لهذا الكلام مزيد بيان في السمعيات إن شاء الله.

قوله: "**لا يغير حقيقة الخبر**"[3] أي لأن الخبر ما له نسبة خارجية والنسبة واحدة سواء كانت وقوع ثواب أو عقاب.

قوله: "**لا يسمى أمرا ولا نهيا إلا عند وجود المأمور...**"[4] إلخ، لما ذكر الفهري إنكار المعتزلة للكلام النفسي الأزلي وشبههم في الاستدلال على ذلك بأنه لو كان [أزليا لكان][5] في الأزل أمر ونهي بلا مأمور ولا منهي وهو عبث، قال بعد أن ذكر الجواب عنه بما قررناه قبل «وأجاب عبد الله بن سعيد والقلانسي[6] عن هذه الشبهة بأن لله تعالى كلاما أزليا لا يتصف بكونه أمرا ولا نهيا ولا خبرا إلا عند وجود المأمور والمنهي والمخبر، قال: وهذا مشكل، فإن ثبوت كلام في الأعيان لا يتخصص بأخص من أمر ولا نهي ولا خبر ولا غيره من خصوصات الكلام محال / في العقل، إذ لو صح ذلك لصح وجود معنى لا يتخصص بخصوص ما لا لون ولا طعم مثلا ولا غير ذلك ثم يتجدد له أخص، قال: ولعظم هذا الإشكال أول بعض الأصحاب كلام الشيخين على أنهما إنما أرادا أنه لا يسمى أمرا ولا نهيا إلا

380

---

[1]- المسد: 3.

[2]- أخرجه البيهقي في أسماء الله والصفات، باب: ما شاء الله كان.

[3]- العمدة: 161.

[4]- نفسه: 161.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي أبو العباس، أحد متكلمي أهل السنة المتابعين لنهج ابن كلاب في القرن الثالث. الفرق بين الفرق: 115، 145. الملل والنحل/1: 118.

عند وجود المأمور والمنهي، لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما وإلى هذا أشار المصنف.

قوله: "**إن كان بنفس هذا الخبر دار...**"[1] إلخ، يريد أن الخبر لما كان هو ما يثبت مدلوله في الخارج بدونه. فالأمر والنهي إن جعلناهما خبرا عن تحتم المأمور به والمنهي عنه، فلابد أن يكون ذلك التحتم ثابتا ليصح الإخبار به وثبوته، إما بهما أنفسهما فيلزم الدور إذ لا يصح الأمر والنهي حينئذ حتى يثبت التحتم إذ هما خبر عنه [والمخبر عنه لابد وأن يثبت بدون الخبر ليكون الخبر تابعا له، لكن لا يثبت التحتم لها بعد وقوع][2] الأمر والنهي وهذا هو الدور.

فإن قيل: الجهة منفكة فلا دور، وذلك أن ثبوت التحتم بالأمر والنهي وتوقفه عليهما إنما هو في حقنا، وأما في جانب الله تعالى فالتحتم ثابت في علمه وإن لم يقع أمر ولا نهي ولا دور ههنا أصلا.

قلت: لا نسلم أن التحتم يثبت في جانب الله تعالى بدون الأمر والنهي وإن تعلق علمه بذلك يكفي، فإن الإلزام والتكليف من خصائص الكلام فلا يثبت بالعلم، ولا يكفي فيه، كما أن تعلق العلم بما يقع من الكائنات لا يغني عن القدرة والإرادة، وأما أن يكون ثبوته بغيرها فننقل الكلام إليه ويلزم فيه ما لزم في الأول فلا يخلو عن دور أو تسلسل.

قوله: "**ويمكن أن يجيب بأن بعض الإخبار...**" إلخ، فيه بحث، لأن هذه الأخبار التي صارت إنشاء هي وإن كان [أصل][3] صيغها الإخبار لكنها ليست خبرا الآن إلا بالنظر إلى صيغتها ولسنا في الصيغ بل في الحقائق، ولاشك أن حقيقة مدلول نحو طلقت وأعتقت ليست خبرا لعدم قبولها التصديق والتكذيب، وإنما هي حقيقة أخرى خارجة عن الخبر والطلب يقترن فيها الدال والمدلول، فمتى نجد خبرا يقارن لفظه معناه حتى يقع به التنظير؟

قوله: "**وليس فيهما تحتم**"[4] الخطب في هذا الاعتراض سهل، إذ للأستاذ أن يقول إنما قصرت تفسير الأمر والنهي الحقيقيين بناء على أن الأمر حقيقة في الوجوب والنهي

1- العمدة: 161.

2- ساقط من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 162.

[حقيقة][1] في التحريم، ولو سئل عن أمر الندب لقال هو الإخبار عن راجحية الفعل، أو عن نهي الكراهة لقال / هو إخبار عن راجحية الترك، أو مرجوحية الترك في الأول أو راجحيته في الثاني ونحو هذا. 381

نعم، يرد على الأستاذ أن ما فسر به الأمر والنهي لا إشعار به لصيغتهما الواردة في القرآن لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بينا.

وبعد كتبي هذا، رأيت سعد الدين قد اعترض على الأستاذ بما ذكرته الآن، فذكر مذهب الأستاذ كما مر ثم قال: «وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما» انتهى. وقد أثبت هو مطلق اللزوم ونفيناه نحن بينا فلا منافاة بين كلامينا.

وقال تقي الدين: «والعجب أن من طرقه -يعني الأستاذ- على إثبات الكلام أن قال الباري تعالى ملك مطاع، ولا يتم وصف الملك إلا بالأمر والنهي، فكيف يذكر ما يلزم منه نفي الأمر والنهي وهو حق الملك الذي به استثمر ثبوت الكلام لله عز وجل، وغاية ما ذكره احتمال، فلو قيل له إن كلام الله تعالى صفتان: طلب والأخرى خبر، فيندرج تحت الطلب الأمر والنهي، ويندرج تحت الخبر بقية الأقسام لم يجد له مدفعا» انتهى.

قلت: وما ألزم الأستاذ أولا من المناقضة حيث استدل على الكلام بأن الملك يكون له الأمر والنهي، يمكن أن يجاب عنه بأن الأستاذ لم ينف الأمر والنهي في جانب الله تعالى من جهة المعنى، إذ لا ينكر أن الله تعالى ألزم الخلق أفعالا وتروكا وإلا كان قد نفى التكاليف، ولا شك أن هذا هو الذي أثبته للملك، بمعنى أن للملك أن يلزم الناس أمورا من فعل وترك إلا أن هذا الإلزام هل هو طلب أو خبر؟ فهو يقول إنه في جانب الله تعالى خبر، ومع كونه خبرا فسواء سميناه أمرا أو نهيا أو سميناه خبرا، غاية الأمر أنه سماه تارة بالأول فقال لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، وتارة سماه بالثاني وهو الخبر، ولا مشاحة في التعبير.

قوله: "**فإن العفو من الله تعالى مأمول...**"[2] إلخ، ويرد عليه أيضا أمر الندب ونهي الكراهة كما ورد على الأستاذ.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 162.

قوله: "**بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك...**"[1] إلخ، حد المعتزلة الواجب بما يعاقب على تركه، فأورد عليهم جواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عنه فحدوه بأنه ما أوعد على العقاب بتركه فيندفع الاعتراض.

ورد بأن إبعاد الله خبر صدق فيستلزم العقاب على الترك ويلزم فيه مثل ما قبله، وكأن هذا الثاني هو مراد الفهري والمصنف، وأنت / خبير بأن تعريفهم الأول لا يلزم عليه الإيراد المذكور إلا إن أرادوا العقاب بالفعل، وأما إن أرادوا بالمضارع الحيثية الشرعية، بمعنى أن ما يعاقب عليه معناه ما من شأنه شرعا أن يعاقب عليه فصحيح إذ لا يلزم وقوع الحيثية. 382

قوله: "**لو قدر ورود الأمر الجازم بدون الوعد والوعيد...**"[2] إلخ، يعني أن الأمر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد، فيصح الأمر والنهي بدون الثواب والعقاب، وهذا من تتمة الاعتراض على الفخر في رد الأمر والنهي إلى الإخبار بحلول الثواب والعقاب.

واعلم أن وحدة الكلام يضيق فيها مجال الأفكار وتقصر في مفاوزها خطى الأنظار، وقد اختار تقي الدين الوقف فيها بعد أن ذكر مسلكي العقل والنقل عليها وضعفهما. وقال سعد الدين: «الأقرب ما ذكره إمام الحرمين وهو: أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد [خبر][3]، بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان[4] قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد، فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا [تحققت هذا في الكلام][5] فالأمر كذلك في الذات وجميع الصفات.

1- العمدة: 162.

2- نفسه: 162.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- في شرح المقاصد: فان.

5- ساقط من نسخة "أ".

-قال:- وقد يستدل على وحدته بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد، لأن نسبة الموجب[1] إلى جميع الأعداد على السوية»[2] انتهى. وما ذكره إمام الحرمين من الإجماع هو ما اعترضه المقترح وضعفه كما أشرنا إليه أولا. قف على كلامه.

تنبيهات:{مزيد تقرير أحكام الصفات من حيث وجوب الوحدة وعموم التعلق}

{التنبيه الأول: ما تتعلق به الصفات وما لا تتعلق به}

الأول: اعلم أن القدرة والإرادة كما مر يتعلقان بالممكنات جميعا على اختلاف في المعدوم على ما مر، ولا يتعلقان بواجب ولا مستحيل، إذ لو تعلقتا به لزم تحصيل الحاصل وقلب الحقيقة، إلا أن بعض الناس يذكر نزاعا في المحال وأنه هل هو مقدور أم لا؟

وقال البكي: «هو المفيد لكل ذي حقيقة تبين تلك الحقيقة، حتى المحال إن كانت له حقيقة وهي صورته الوهمية، فهو المفيد لها والمعطي لها تلك الصورة الوهمية والمجلي لها، وإذا كان كذلك فهو العالم بكل شيء حتى المحال، ومن هنا يتنبه لنكتة وهي أن المحال مقدور من حيث تحصيل صورته الوهمية واستجلاؤها في ضمير الذاكر لها، إذ ذلك من أثر القدرة قطعا، فالمحال مقدور من حيث الذهن لا من حيث الخارج» انتهى.

383 وبهذا <الكلام>[3] تبين لك موقع النزاع المذكور / لكن هذا الكلام ليس مما ينبغي أن يجعل خلافا لما اشتهر، إذ خطور صورة المحال الوهمية في الذهن من قبيل الممكنات قطعا، فلا عجب في تعلق القدرة والإرادة به، وإنما الممتنع تعلقها بالمحال من حيث إبرازه للوجود أو إعدامه. وهذا لا يقول به أحد.

وأما العلم، فيتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وتقدم خلاف الفلاسفة في الجزئيات، وتقدم ما يتعلق بالكلام على تعلق العلم جملة وتفصيلا.

وأما الحياة، فلا تتعلق بشيء، أي لا تطلب أمرا زائدا بعد قيامها بمحلها، وإنما هي مصححة للكمالات المذكورة.

---

[1]- في نسخة "ب": الواجب.

[2]- قارن بشرح المقاصد/4: 163.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

وأما السمع والبصر، فيتعلقان كما مر بجميع الموجودات ولا يتعلقان بالمعدوم مطلقا ولا بالمحال، وهذا هو المعروف عند الجمهور، وقد خالفت طائفة فعمموا تعلقهما للموجود والمعدوم.

قيل: وقد أطبقت الصوفية على رؤيته تعالى وسمعه للممكن الذي علم أنه سيوجد، وكثر اللجاج في هذه المسألة بين المتأخرين والوقف فيها أسلم وأليق والله أعلم.

وأما الكلام، فيتعلق بجميع متعلقات العلم كما مر.

﴿التنبيه الثاني: الصفات المذكورة تارة تتعلق تنجيزيا وتارة صلاحيا﴾

الثاني: هذه الصفات تارة تتعلق تنجيزيا وتارة صلاحيا، أما القدرة والإرادة فقد تقدم ما فيهما فأغنى عن إعادته، وأما العلم فله تعلق واحد تنجيزي قديم هذا هو الصحيح وتقدم ما قال به الإمام من الاسترسال، وما فسره به البعض من الصلاحية، وما قال به الشهرستاني في الصفات من الصلاحية وقد زيفه ابن التلمساني.

وأما السمع والبصر، فلهما صلاحي قديم وتنجيزي، والتنجيزي منه قديم وهو سمعه تعالى وإبصاره لذاته وصفاته الوجودية في الأزل، ومنه حادث وهو سمعه وبصره للكائنات فيما لا يزال، وعلى ما مر من مذهب الصوفية فتعلق السمع والبصر تنجيزي قديم.

وأما الكلام، فله تعلق تنجيزي قديم، لكن الأمر والنهي عند الأشعرية لهما تعلق صلاحي قديم وتنجيزي حادث على ما فصل في أمر المعدوم.

﴿التنبيه الثالث: جعل السنوسي التعلق لصفات المعاني دون المعنوية﴾

الثالث: جعل المصنف التعلق للمعاني دون المعنوية، وهذا هو اللائق إذ لو كان التعلق للمعنوية لزم قيام الحال بالحال إذ التعلق نفسي للمتعلق.

﴿التبيه الرابع: الصفات المذكورة منها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كما أن منها عام التعلق وخاص التعلق﴾

الرابع: في هذه الصفات تقاسيم، وذلك أن منها ما لا يتعلق ومنها ما يتعلق، الأول الحياة / والثاني سائر الصفات، وأيضا منها عام التعلق وخاص التعلق، الأول العلم والكلام والثاني باقي الصفات، وأيضا منها ما يتعلق بنفسه وبغيره، ومنها ما لا يتعلق بغيره ولا يتعلق بنفسه، الأول ما سوى القدرة والإرادة، والثاني القدرة والإرادة، وإن شئت قلت الأول ما لا يؤثر والثاني ما يؤثر، وتقدم خلاف في أن علمه يتعلق بعلمه أم لا والصحيح الأول.

384

{التنبيه الخامس: ما بين الصفات من تعلق من حيث المساواة والعموم والخصوص}

الخامس: قد علمت مما مر أن بين تعلق القدرة والإرادة المساواة، وكذا بين تعلق العلم والكلام، وكذا بين تعلق السمع والبصر والإدراك على القول به، وبين تعلق القدرة والإرادة والسمع والبصر عموم من وجه على ما هو المشهور فيهما يجتمعان في الموجود الممكن، وينفرد السمع والبصر في الموجود الواجب، وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعدوم، وبين كل من هذه الأربع وبين تعلق العلم والكلام عموم وخصوص بالإطلاق، فالعلم والكلام أعم مطلقا وما سواهما أخص مطلقا، وبالله تعالى التوفيق وهو الهادي إلى سواء الطريق.

{فصل الوحدانية ووجه تأخير الكلام عنه إلى هذا المحل}

قوله: "**فصل...**"[1] إلخ، تقدم أن الوحدانية من الصفات السلبية على الصحيح، وأن وجه تأخيرها عنها إلى هذا المحل هو ما بينها وبين خلق الأعمال والجبر والقدر من المناسبة الظاهرة، وإنما لم يذكر الجميع هناك لئلا يقع الفصل الكثير بين الصفات ويتشتت النظر

---

[1]- العمدة: 162. قال السنوسي في فضل الوحدانية: «هذا فصل الوحدانية، وينبغي أن تقدم قبل الشروع في شرح مسائله مقدمة في معنى الوحدة، وفي أقسامها فنقول: أما معنى الوحدة: فقال ناصر الدين البيضاوي في "طوالعه" «هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية» وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم أصلا، وللواحد الإضافي وهو ما ينقسم لكن لا إلى أمور مستوية في الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها، فإنها غير مستوية في الماهية...

وقال الإمام في الإرشاد: «الواحد في اصطلاح الأصوليين: هو الشيء الذي لا ينقسم» فقوله «في اصطلاح الأصوليين» احترازا من اصطلاح الفلاسفة، فإنه يطلق عندهم على أمور تعرف فيما بعد، يأتي في التقسيم.

وقوله «هو الشيء» احترازا من المعدوم، لأنه ليس بشيء عند أهل السنة... ولو قال: «الواحد هو الشيء» لكان سديدا، فإن كل منقسم عندنا شيئان لا شيء، إلا أن قوله «الذي ينقسم» تحقيق الحقيقة ورفع للتجوز.

وقد اختلف في الوحدة فقيل: هي صفة سلبية، فهي عبارة عن سلب الكثرة، ونقل عن القاضي وإمام الحرمين أنها صفة نفسية، والتحقيق الأول، وأما أقسام الوحدة فكثيرة: الواحد الحقيقي، والواحد بالشخص، والواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالفصل، والواحد بالعرض...».

مع مناسبة تقديم السلوب هناك. وقد أخرها المؤلف في الوسطى كما فعل هنا لكن وجه ذلك بغير ما ذكرنا وهو وجهان:

«أحدهما: توقف برهانها على كثير مما سبق.

الثاني: أن كلمة التوحيد وهي «لا إله إلا الله» مركبة من نفي وإثبات، والذي نفي عن غير مولانا جل وعز وأثبت له على سبيل الحصر هو الألوهية وجميع خواصها حتى يتضمن قولنا «لا إله إلا الله» لا قديم في ذاته وصفاته، ولا واجب الوجود ولا مخالف لكل حادث، ولا غني بالإطلاق، ولا قادر على كل الممكنات بقدرة قديمة إلا الله تعالى.

ويتضمن أيضا لا عالم إلا الله تعالى، ولا فاعل لما يشاء إلا الله تعالى، وقس على هذا جميع ما مر مما يجب لمولانا جل وعز، ولهذا قالوا: «حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها» فكان اللائق في الترتيب أن يبين أولا ما يعرف به وجود إله العالم ثم ما يليق أن يتصف به، ثم بعد ذلك يبين أن الذي عرفت وجوده واتصافه / بتلك 385 الأوصاف يستحيل أن يكون متعددا، بل لا يكون إلا واحدا.

-قال:- فلهذا قدمنا نحن إثبات ألوهية مولانا تعالى وخواصها، ثم شرعنا في هذا الباب في بيان انفراده تعالى بذلك»[1] انتهى.

{في شرح معنى الوحدة}

قوله: **"هي كون الشيء بحيث لا ينقسم..."**[2] الخ، قال الأصبهاني في شرحه لهذا المحل من الطوالع: «الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لأن تصورها بديهي، إذ كل واحد يعرف أن شيئا واحدا إنسانا أو فرسا أو غير ذلك من غير افتقار إلى اكتساب، والتعريف الذي ذكره المصنف يعني البيضاوي بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة [وإلا يدور][3] لأنا إذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، فقد قلنا إن الوحدة هي كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة، فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها إلا بالوحدة لأن الوحدة مبدأ الكثرة» انتهى.

1- نص منقول بتصرف من شرح الوسطى: 207-208.

2- العمدة: 162.

3- ساقط من نسخة "أ".

ولا يخلو هذا الكلام عن بعض التعسف ثم قال: «والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية، وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم أصلا، كالواجب والنقطة والوحدة الإضافية، قيل: وهي كون الشيء بحيث ينقسم [لكن لا ينقسم][1] إلى أمور متشاركة في الماهية، كالإنسان الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس، فإن هذه الأمور غير متشاركة في الماهية، وأما ما ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة إلى الأفراد المتشاركة، فكونه ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة. فالكثرة هي كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة» انتهى. وفي التعريف الإشارة إلى أن الوحدة من الأمور الاعتبارية وهو الصحيح كما مر في فصل البقاء.

قوله: "**وتعريفه شامل للواحد الحقيقي...**" [2] الخ، حق العبارة أن يقول شامل للوحدة الحقيقية كما في عبارة الأصبهاني، لأن الكلام في تعريف الوحدة لا في تعريف الواحد، لكن المقصود واضح والمراد الشمول بحسب المصدوق، ثم أنت خبير بأن جعل الانقسام إلى الأمور المتشاركة في الماهية ينافي الوحدة دون غير ذلك من التقاسيم كالتحكم.

وفي شرح المقاصد: «الوحدة والكثرة لا يعرفان إلا لفظا، كما يقال في الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام [وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة والكثرة الانقسام إليها][3] -قال:- ولا خفاء في / انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع في الأمور المتخالفة»[4] انتهى المقصود منه. 386

قوله: "**في اصطلاح الأصوليين**"[5] أي أهل أصول الدين وهم المتكلمون.

قوله: "**فإنه يطلق عندهم...**"[6] الخ، قال المقترح: «قوله -يعني الإمام- في اصطلاح الأصوليين يريد أنه في اصطلاح غيرهم قد يطلق على أمور، فقد يقال واحد بالجنس وواحد

---

[1] - ساقط من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 162.

[3] - ساقط من نسخة "أ".

[4] - نص منقول بتصرف يسير من شرح المقاصد/1: 27.

[5] - العمدة: 163.

[6] - نفسه: 163.

بالنوع، فيقال هذا وهذا جنس واحد، وهذا وهذا نوع واحد، وهذا الإطلاق ممتنع في حق الباري تعالى إذ لا جنس له ولا نوع، فلم يبق أن يطلق [إلا أنه لا ينقسم وقد يطلق][1] على ما لا نظير له، وهذا صحيح في حقه تعالى فإنه لا نظير له ولا مثل» انتهى.

قوله: "**ولو قال الواحد هو الشيء...**"[2] الخ، هذا ليس اعتراضا على الإمام، لأنه هو قاله وليس من كلام المصنف.

فإن قيل: كلام المصنف في تحقيق معنى الوحدة فلم يسوق كلام الإمام وهو في تعريف الواحد؟.

قلنا: المقصود حاصل، إذ معرفة الواحد تفيد معرفة الوحدة المشتق هو منها، فعلم من تعريف الإمام للواحد أن الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم، وهو خلاف تعريف البيضاوي السابق إذ هذا أخص، ومن ثم ساقهما المصنف معا وقد تقدم الكل في كلام سعد الدين.

قوله: "**تحقيق الحقيقة ورفع التجوز**"[3]. قال المقترح: «فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة وهو أشياء حقيقة إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد، فقولنا الذي لا ينقسم فيه التصريح بالفرض ونفي الإيهام».

قلت: وفيه رفع إيهام آخر، وهو أنه لو قيل الواحد هو الشيء، والشيء عندنا هو الموجود لتوهم أن المراد تعريف الواحد بأنه هو الموجود ليعلم أن الوحدة هي الوجود كما قال به بعض الناس وهو مردود، فإذا قيل الذي لا ينقسم ارتفع إيهام اتحاد الوحدة والوجود فافهم.

قوله: "**وقد اختلف في الوحدة فقيل هي صفة سلبية...**"[4] الخ، وقع نزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان، فذهب الفلاسفة إلى الأول، واحتجوا بأمور منها: أن الوحدة جزء هذا الموجود الخارج وجزء الموجود موجود،

1- ساقط من نسخة "أ".

2- العمدة: 163.

3- نفسه: 163.

4- نفسه: 163.

ومنها أن الوحدة نقيض اللاوحدة العدمية. ومنها أن الوحدة نقيض الكثرة، والكثرة ما تألف من الوحدات، فإن كانت الوحدة عدمية وما تألف منها كذلك تقابل العدميان، وإن كانت عدمية وما تألف منها وجودي لزم أن يتألف / الوجودي من العدميات، والكل باطل فتكون الوحدة وجودية وهو المطلوب. 387

ورد الأول بالمنع، فإن الوحدة ليست جزءا من الوجود الخارج بل عارضا له. ورد ما بعده بأن العدميين يصح تقابلهما كالإمكان ومقابله، وذهب المتكلمون إلى أنها عدمية واحتجوا بأنها لو كانت وجودية لاتصفت بوحدة ويلزم التسلسل.

قال صاحب الطوالع: «والحق أن الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية»[1] انتهى. وتقدم في فصل البقاء كلام السعد في شرح المقاصد وما نقله عن صاحب التلويحات[2]، من أن كل ما كان نوعا متسلسلا مترادفا، يلزم أن يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الأمور الوجودية، ومن ذلك الوحدة والكثرة والقدم والبقاء والوجود والإمكان ونحوها.

{أقسام الوحدة}

قوله: **"الواحد الحقيقي والواحد بالشخص..."**[3] الخ، فيه تسامح، إذ الكلام في أقسام الوحدة لا في أقسام الواحد لكن الخطب سهل، ثم إن المصنف جعل أقسام القسيم قسما، وذلك أن القسيم الحقيقي هو الإضافي، وكل ما ذكر من الأقسام بعد الحقيقي إنما هي أقسام الإضافي، فحق العبارة أن يقول إن الوحدة إما حقيقية وإما إضافية، والإضافية إما وحدة بالشخص أو بالجنس أو بالنوع أو بالفصل أو بالعرض، لكن استغنى المصنف بالنتيجة، لأن قولنا: الواحد إما حقيقي أو إضافي، والإضافي إما واحد بالشخص أو واحد بالجنس... الخ، نتيجة الواحد إما حقيقي وإما واحد بالشخص أو واحد بالجنس... الخ ،ولما كان كل ما تنقسم إليه الوحدة ينقسم إليه الواحد استغنى بذكر الواحد

1- نص منقول بأمانة من طوالع الأنوار للبيضاوي: 93.

2- التلويحات في المنطق والحكمة للشيخ شهاب الدين يحيى عمر بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة 587 هـ. كشف الظنون/1: 482.

3- العمدة: 163.

لأدوريته في الألسن والعبارات، ومن ذلك تفهم أن الوحدة بالشخص والواحد بالعرض يحذفان أيضا كما حذف الإضافي لانقسام كل منهما إلى قسمين، فيعتبر قسماه دونه كما اعتبرت أقسام الإضافي دون الإضافي إذ لا وجود للجنس إلا في ضمن أنواعه.

ولأنا نقول أيضا الواحد إما بالشخص أو بالجنس أو بالنوع... الخ، والواحد بالشخص إما واحد بالاتصال أو بالاجتماع، فينتج الواحد إما بالجنس أو بالنوع...الخ، أو بالاتصال أو بالاجتماع، وكذا نقول الواحد إما بالجنس أو بالنوع أو بالعرض...الخ، والواحد بالعرض إما واحد بالمحمول أو بالموضوع، فينتج الواحد إما بالجنس أو / بالنوع أو بالمحمول 388 أو بالموضوع...الخ.

وبهذا تكون أقسام الواحد الإضافي سبعة: الأول الواحد بالاتصال، الثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد بالشخص، الثالث الواحد بالجنس، الرابع الواحد بالنوع، الخامس الواحد بالفصل، السادس الواحد بالمحمول، السابع الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد بالعرض، وإليها كلها أشار المصنف بقوله: "فهذه أقسام سبعة" يعني أقسام الواحد الإضافي، وإذا ضم إليها الحقيقي كانت ثمانية وذلك ظاهر.

قوله: **"ويجب تغاير الوجهين..."**[1] الخ، فيه مناقشة، لأن تغاير الوجهين إن أراد به أن يكونا مفهومين بحيث يكون للشيء جهة واحدة وجهة كثيرة، ولا يكون واحدا وكثيرا باعتبار واحد على ما هو معنى المتغايرين عند الحكماء، فهذا المعنى قد أفاده بقوله أولا: "ولابد أن يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه" لإفادة هذا الكلام أنه لابد من تحقق وجهين، ولا يصح وجه واحد، ولا حاجة بعد إلى اشتراط المغايرة، لأن كل شيئين على هذا غيران، اللهم إلا أن يكون زيادة توضيح وتبيين، وإن أراد بتغايرهما جواز الانفكاك والمفارقة على ما هو معنى المتغايرين باصطلاح المتكلمين، فلا يخفى أنه لا يشترط.

{جهة الوحدة والمراد منها}

قوله: **"نفس الماهية لمعروض الكثرة"**[2] أي نفس ماهية الشيء الذي عرضت له الكثرة، بمعنى أن هذا الموصوف بالكثرة وهو الموصوف أيضا بالوحدة، لكن من جهتين

1- العمدة: 163.

2- نفسه: 163.

مختلفتين كما مر، إما أن تكون جهة وحدته نفس ماهيته وتمام حقيقته أو جزءا منها أو خارجا عنها كما تقول في تقسيم الكليات.

والمراد بجهة الوحدة الجهة التي منها الوحدة وهو الشيء المتحد فيه، مثلا إذا قلنا: زيد وعمرو واحد في الإنسانية، فزيد وعمرو هو معروض الكثرة ومعروض الوحدة أي الموصوف بهما، لكن من جهتين مختلفتين، وذلك أن أفراد الإنسان لها جهة كثرة وهي الأشخاص وجهة وحدة وهي الإنسان، ولاشك أن جهة وحدتها التي هي الإنسانية نفس ماهيتها وتمام حقيقتها، لأن الإنسان نوع، وكذا أفراد الجنس، كقولنا مثلا الإنسان والفرس واحد في الحيوانية لكن الحيوانية لها جهة كثرة وهي الأفراد النوعية، وجهة وحدة وهي الحيوانية، لكن الحيوانية التي هي جهة وحدتها هي جزء من حقيقتها لأن الجنس جزء بالضرورة، وكذا أفراد / الضاحك في قولنا مثلا زيد وعمرو واحد في حمل الضاحك عليهما، 389 فإن الضاحكية التي هي جهة الوحدة خارجة عنها ليست داخلة في حقيقتها لأنها خاصة والخاصة من الأعراض، وهذا كله واضح.

وبه نعلم أن ما في حاشية المنجور في تقرير هذا المحل من أن الإنسانية واحد من وجه كثير من وجه، وكذا الحيوانية وغيرها من الكليات ليس على ما ينبغي في هذا المقام، إذ ليس الكلام هنا في الإنسانية وغيرها من الكليات كما قررنا، اللهم إلا أن يرد كلامه على ما ذكرنا بضرب من المسامحة في التعبير والمساهلة في التقرير، ثم لا يخفى عليك أن تقسيم المصنف كغيره الواحد إلى ما لا يصح حمله على كثيرين وما يصح، لا يخلو عن مناقشة لأنه إذا قلنا: في أفراد الإنسان مثلا أنها واحدة في الإنسانية، فأفراد الإنسان هي الواحد وهو من قسم ما يصح حمله على كثيرين وبالضرورة أن تلك الأفراد لا يصح حملها على كثير لا باعتبار كل فرد [فرد][1] ولا باعتبار المجموع، أما أولا فلأن الجزئي لا يحمل على كثيرين وهو ظاهر، وأما ثانيا فلأن الكثير من الأفراد لا يصح حمله أصلا على واحد ولا على كثيرين، وإنما الذي يحمل على كثيرين هو جهة الوحدة لا الأفراد، اللهم إلا أن يراد الحمل بالتوزيع وليس بشيء، والأقرب أن المراد بكونه يحمل على كثيرين أن جهة وحدته تحمل على كثيرين فوقعت المسامحة في التعبير تأمل.

1- سقطت من نسخة "أ".

قوله: **"والأول هو الواحد بالنوع"**[1] أي ما كان جهة وحدته نفس ماهيته، لكن اتحاد زيد وعمرو إنما يصلح مثالا للوحدة النوعية لا للواحد بالنوع لكن تسامح وكذلك في عبارة غيره.

قوله: **"والثاني وهو جزء الماهية..."** [2] الخ، هذا الكلام كله على تسامح، ولو قال والثاني: وهو ما كانت فيه جهة الوحدة جزء ماهيته إما أن تكون تلك الجهة فيه أو في ذلك الجزء تعم أو يعم حقيقتين فأكثر وهو الواحد بالجنس لكان أوفق، وكذا في قوله "أو يختص بحقيقة واحدة" ويصح أن يجعل الأول والثاني ونحوه واقعة على أقسام جهة الوحدة، ويكون قوله "وهو الواحد بكذا" على تقدير مضاف، وقوله هاهنا على اتحاد الإنسان والفرس هو على نحو ما مر من المسامحة.

وعبارة السعد في شرح المقاصد: «هاهنا القسم الثاني إن كان معروض الوحدة معروضا للكثرة فجهة الوحدة إما / أن تكون مقومة للكثيرين، بمعنى كونه ذاتيا غير عرض، وإما أن يكون عرضا وإما أن [لا][3] يكون لا هذا ولا هذا»[4] انتهى. وقد أخل المصنف بهذا القسم الثالث وهو ما لم يكن ذاتيا ولا عرضيا قال السعد: «كوحدة نسبة النفس إلى البدن ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير»[5].

390

قوله: **"القابل للقسمة"**[6] هو بالرفع نعت للواحد وهو وصف كاشف لما مر من أن الواحد بالشخص هو القابل للقسمة، وسكت المصنف عن تقسيم ما لا يقبل القسمة المعبر عنه في كلام المصنف بالواحد الحقيقي.

وفي الطوالع «أن الواحد بالشخص إما أن يكون لا يقبل القسمة أولا، والأول إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحدة، لأن الوحدة توصف بالوحدة فنقول وحدة واحدة، ووحدات كثيرة، وإن كان له مفهوم سوى ذلك فإما أن يكون ذا وضع فهو النقطة

1- العمدة: 163.
2- نفسه: 163.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- قارن بشرح المقاصد/2: 34.
5- نفسه/2: 34.
6- العمدة: 164.

أو لا يكون فهو المفارق، يعني كالنفس والعقل. والثاني هو ما يقبل القسمة إما واحد بالاتصال أو بالاجتماع»[1]، ومثله في شرح المقاصد إلا أنه لم يعبر بالشخص فتقسيم المصنف مخالف لتقسيم البيضاوي، لأن البيضاوي جعل الواحد بالشخص شاملا لما لا يقبل القسمة كما رأيت، والمصنف جعله قسيمه، ولولا ما تقدم للمصنف من التقسيم أول الكلام لجعل قوله هنا القابل للقسمة قيدا للواحد بالشخص ليخرج الواحد بالشخص الذي لا يقبلها فيكون على وفق كلام البيضاوي.

قوله: **"الأقسام التي تحصل"**[2] أي يقبل أن تحصل ليجري الكلام على مساق واحد في اعتبار القبول وحذف عائد المبتدأ من الكلام.

قوله: **"لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط.."** [3] الخ، المقدار هو الكم المتصل قار الذات سواء قبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح، أو في ثلاثة وهو الجسم التعليمي، فالخط طول فقط والسطح طول وعرض فقط، والجسم التعليمي طول وعرض وعمق.

وعبر السعد ب«الكم» وهو أشمل، فإن الكم كله يقبل القسمة لذاته، ومن ثم يرسم الكم بأنه عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا وهو العدد، أو متصلا قار الذات وهو المقدار، أو غير قار الذات وهو الزمان، بخلاف الجسم فإنه لا يقبل القسمة إلا بواسطة ما فيه من المقدار أي الطول والعرض والعمق، إذ لولا المقدار لكان جوهرا فردا فلم يصح انقسامه بالكلية، ولا فرق في هذا / الحكم بين الأجسام بسيطها ومركبها، وإنما قيد المصنف بالبسيط لأنه الذي ينقسم إلى الأجزاء المتشابهة لا لكونه مخصوصا بقبول القسمة بواسطة المقدار، والمراد بالجسم البسيط ما لا يجتمع من قوى وطبائع كالماء والمركب بخلافه كالحيوان. 391

وذكر في المقاصد خلافا في أن البسيط هل هو ما لا يتألف من المختلفات حقيقة، أو ما لا يتألف منها حسا أو ما لا يساوي جزءه الكل حقيقة أو ما لا يساويه حسا؟ والمركب

---

[1]- قارن بالطوالع: 94.

[2]- العمدة: 164.

[3]- نفسه: 164.

بالعكس في الكل ويتفرع عليه الخلاف في بعض الأجسام، هل هي مركبة أم لا؟ وليس هذا محل تحقيقه، وما ذكرناه من انقسام الجسم بواسطة المقدار هو على ما يقول الحكماء من أن خواص الكم قبول القسمة لذاته حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطة.

قال السعد: «والقسمة تارة يراد بها الوهمية بأن يعرض فيه شيء غير شيء، وتارة يراد بها الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل حتى تحدث له هويتان -قال:- والجمهور عرفوا الكم بأنه عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية»[1] انتهى. والمتكلمون يقولون إن العرض لا يقبل القسمة في نفسه فضلا عن أن ينقسم المحل بانقسامه.

قلت: وقد علمت أن القسمة إذا أريد بها الوهمية فأي مانع من اعتبارها في العرض؟ وإنما الذي ينكر في العرض القسمة الفعلية. نعم المتكلمون لا يسلمون أن الكميات أعراض وجودية قائمة بالمحل، ولا يجوزون قيام العرض الواحد بأكثر من محلين، وفي المقام مجال للبحث.

فائدة: {ما ينتجه الاتحاد في أمر ذاتي أو عرضي من المجانسة والمماثلة والمساواة والمشابهة والمناسبة والمشاكلة والموازاة والمطابقة}

قد علمت مما مر أن الاتحاد إما في أمر ذاتي أو عرضي، قالوا فإن كان الاتحاد في الذاتي فإما في الجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوانية، ويسمى المجانسة، أو في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الإنسانية ويسمى المماثلة، وإن كان في العرض فإما في الكم كاتحاد خشبتين في الطول ويسمى المساواة[2] أو في الكيف كاتحاد ثوبين في السواد أو البياض ويسمى المشابهة، أو في الإضافة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر ويسمى المناسبة، أو في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية ويسمى المشاكلة، أو في الوضع كاتحاد جسم بجسم بأن لا يختلف البعد بينهما ويسمى الموازاة، / أو في الأطراف كاتحاد طاسين مكبوبين مقترنين طرفاهما عند الانكباب وتسمى المطابقة[3].

392

1- قارن بشرح المقاصد/2: 169-170.

2- في نسخة "ب": المماثلات.

3- قارن بشرح المقاصد/2: 31 وما بعدها.

{الله تعالى واحد في ذاته واحد في صفاته واحد في أفعاله}

قوله: "**[نفي][1] الكمية المتصلة ونفي الكمية المنفصلة...**"[2] الخ، الكمية نسبة إلى كم لأن المراد بها ما يسأل عنه بكم كما مر في الماهية، وميم الكمية مخففة لا مشددة عند المحققين إذ النسبة إلى الثنائي الصحيح الثاني التام غنية عن تضعيفه.

إذا فهمت[3] هذا، فاعلم أن الكمية المتصلة في الذات هو تركب الذات من أجزاء وفي الصفات أن تقوم به قدرتان فأكثر وعلمان فأكثر، والكمية المنفصلة في الذات أن يوجد ثم إلهان أو أكثر، وفي الصفات أن تكون ثم صفة مثل صفة الإله قائمة بذات أخرى، والشريك في الأفعال أن يكون ثم من يؤثر شيئا، دون الله تعالى سواء كان ذلك المؤثر إلها أم لا، سواء كان بالاختيار كما يزعم القدري في أفعاله أو لا كالنار عند الطبيعي للإحراق، أو العقول[4] للتأثيرات العلوية والسفلية عند الفيلسوف وكل ذلك محال، وقد علمت مما مر أن الكم المتصل هو المقدار والمنفصل هو العدد، وكأنهما أطلقا هنا على مستلزمهما وهو ظاهر.

وبالجملة، فعقد الوحدانية يشتمل على ثلاثة مطالب: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكل من القسمين الأولين ينقسم قسمين بحسب الاتصال والانفصال فتكون خمسة مطالب وذلك واضح، وقد عبر السعد عن وحدانية الذات بعبارة وجيزة وهي «نفي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات» فالأول هو المراد بالكم المتصل والثاني المنفصل.

قوله: "**لا مثل له ولا نظير...**"[5] الخ، سئل السيوطي[6] عن الفرق بين المثيل والشبيه والنظير فقال: «المثيل أخص الثلاثة، والشبيه أعم من المثيل وأخص من النظير، والنظير

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 164.

[3]- في نسخة "ب": علمت.

[4]- في نسخة "ب": العقل.

[5]- العمدة: 164.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 243 هامش 7 من الحواشي.

أعم من الشبيه، وبيانه أن المماثلة إنما هي للمساواة من كل وجه، والمشابهة في أكثر الوجوه، والمناظرة في شيء ولو في وجه واحد».

قوله: "**اللمحة التي لحظت...**"[1] الخ، قد يراد باللمحة ما يبدو من محاسن الوجه وهو مناسب هنا، ويصح أن يكون من لمحة البرق أي لمعته، ويقال لحظ الشيء بفتح الحاء كمنع نظر إليه بمؤخر العين.

قوله: "**وبها ولهت**"[2] الوله بفتح اللام الحزن وذهاب العقل حزنا، والحيرة والخوف، يقال وله [ولها][3] كورث ووجل ووله كوعد فهو ولهان وواله.

393 / قوله: "**لا ينفد**"[4] يقال نفد ينفد بالدال المهملة كفرح يفرح بمعنى فني.

قوله: "**ولا تباعة لأحد...**"[5] الخ، ذكر صاحب القاموس أن التباعة بكسر التاء ككتابة، ويقال أيضا تبعة كفرحة بمعنى واحد. وأنشد الجوهري في الأول:

أكلت حنيفة[6] ربها ❖ زمن التقحم والمجاعة

لم يحذروا من ربهم ❖ سوء العواقب والتباعة

{يجب لصانع العالم أن يكون واحدا}

قوله : "**نفي نظير له تعالى أو قسيم في الألوهية...**"[7] الخ، يحتمل أن يكون عطف القسيم على النظير من عطف المرادف، ويحتمل أن يريد بالنظير الإله الذي يكون عام

1- العمدة: 165.

2- نفسه: 165.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 166.

5- نفسه: 166.

6- بنو حنيفة قبيلة من العرب، أتباع مسيلمة الكذاب رحمان اليمامة واسمه ثعامة بالضم، وقد قيل فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ❖ وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

النشر الطيب/1: 50.

7- العمدة: 166. قال الإمام السنوسي في شرح هذا المحل: «اعلم أن الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب: الأول: إقامة البراهين على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها. الثاني: نفي نظير له تعالى أو =

التعلق، وبالقسيم الإله الذي يقاسم في الأفعال بحيث يذهب بنصف أو ثلث مثلا كما ستفهم في تقرير قوله: "فإن قلت: فلم لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما نصفين..." [1] الخ، وقد دلت على القسمين الآيتان الآتيتان في آخر الاستدلالات.

{بحث اليوسي مع السنوسي في تقسيمه لمطالب وحدة صانع العالم}

قوله: **"فهو الذي تعرض له ههنا..."** [2] الخ، فيه بحث، وهو أنه ذكر في التقسيم أن المطلب الثاني هو نفي النظير عنه تعالى في الألوهية وفي معناه انفراده بإيجاد جميع الكائنات، فبالضرورة اشتمل المطلب الثاني على قسمين: أحدهما نفي النظير في الألوهية، والآخر نفي الشريك في الأفعال، ولاشك أنه لم يتعرض في هذه الاستدلالات إلا للقسم الأول، فلم يقول إنه تعرض للمطلب الثاني ها هنا؟

والجواب من أوجه أحدها: أن المطلب الثاني هو نفي النظير وهو المقصود هنا ولا عبرة بالتابع.

ثانيها: أن الإشارة في كلامه لهذه الفصول كلها لا إلى هذا الاستدلال المذكور هنا فقط، ولا شك أنه قد أشبع الكلام على نفي الشريك مطلقا فيما بعد، ولا إشكال.

=قسيم في الألوهية، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذوات كانت أو أفعالا، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات. الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث، فلا مثل له منها، كما أنه لا ضد له فيها.

أما المطلب الأول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية والتركيب فانظره هنالك.

وأما برهان المطلب الثاني، فهو الذي نعرض له هنا فنقول: الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أنه لو كان معه إله آخر لم يخل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد أو يتفقا، والتالي بقسميه محال، المقدم مثله... وذلك لأن نفوذ إرادتيهما معا مستحيل لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين، وأما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا معدوما أو متحركا ساكنا وذلك لا يعقل... ويلزم عليه أيضا خلو المحل من النقيضين، وأيضا فلا مانع من نفوذ إرادة كل واحد منهما وقدرته، إلا نفوذ إرادة الآخر وقدرته، فإذا لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع. فهذه ثلاثة أوجه من الاستحالات كلها تلزم على تقرير تعطل الإرادتين. وأما إن كانت إرادة أحدهما خاصة هي المتعلقة فمستحيل من أوجه: ... رابعها: الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح، فإن فرض المرجح لزم حدوثهما، ونقلنا الكلام إلى الثالث، ولزم التسلسل».

[1]- العمدة: 171.

[2]- نفسه: 166.

ثالثها: أن الأول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا، فإذا تعرض للأول منهما فقد تعرض للثاني ضمنا، بل هذا الدليل بعينه كاف في الجميع كما نبه عليه بعد بقوله: "وبهذا الدليل بعينه أعني دليل التمانع..."[1] الخ.

{الكلام في الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته}

قوله:"**من اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما...**"[2] الخ، يعني في نحو ما مثل به لأنه مثل بالوجود والعدم وهما نقيضان، والحركة والسكون وهما ضدان في حكم النقيضين، لأنهما لما لم تكن بينهما واسطة على المشهور، كان كل منهما مساويا لنقيض الآخر، والمساوي للنقيض كالنقيض، بخلاف المتضادين إذا كان لهما ثالث كالبياض والسواد،فإن كلا منهما أخص من نقيض الآخر لا مساو له، على أنه لا حاجة هنا إلى تخصيص النقيضين أو ما في حكمهما بالذكر، لأن الكلام في جانب / الصدق والنقيض فيه والمساوي للنقيض والأخص من النقيض سواء، وإنما تفترق في جانب الكذب، فلو قال يلزم اجتماع المتنافيين كان أخص وأشمل، ويصح أن يريد بها في حكم النقيضين مطلق الضدين ويفوته الاختصار. وما ذكرنا في الوجود والعدم من أنهما نقيضان هو على ما اشتهر من اشتراط كون الضدين وجوديين، وإلا فالوجود والعدم من قسم المساوي للنقيض عند نفاة الواسطة، ومن قسم الأخص منه عند مثبتيها فافهم. 394

قوله: "**خلو المحل عن النقيضين**"[3] أي بأن لا يكون موجودا ولا معدوما، وانظر لم لم يقل هنا: أو ما في حكمهما بأن لا يكون متحركا ولا ساكنا مثلا، وكأنه أراده أو خاف من الاحتمال الذي طرقناه ثانيا في النص قبله.

قوله: "**لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع...**"[4] الخ، يريد أنه إذا كان المانع من نفوذ إرادة كل منهما هو نفوذ إرادة الآخر فإذا لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما، وذلك لأن هذه الإرادة مثلا لم تنفذ فلا يوجد الفعل بها إذ لا

---

[1]- العمدة: 180.

[2]- نفسه: 167.

[3]- نفسه: 167.

[4]- نفسه: 167.

وجود له إلا بها، لكن الإرادة الأخرى التي هي مانعتها لم تنفذ أيضا، فيلزم أن تنفذ هذه، إذ لا مانع لها فيوجد الفعل بها، ومثل هذا التقرير في الأخرى فيلزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما، وهذا إذا اعتبرنا أن نفوذ كل واحدة منهما هو المانع من نفوذ الأخرى، وإليه أشار بقوله: "إن ثبت المانع" وأما إن قدرنا أنه ليس بمانع فيلزم أن كل واحدة منهما قد امتنعت عن النفوذ لغير مانع وإليه الإشارة بقوله: "أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع"[1].

هذا الذي يظهر من عبارة المؤلف حيث فرض الكلام في عدم نفوذ الإرادتين، وعلى هذا لا تخلو عبارته عن قلق وتسامح، أما المعنى في نفسه فواضح، وقد يقرر الكلام بأن يراد بثبوت المانع وجود الفعل في الخارج، وحينئذ إن لم تنفذ الإرادتان لزم كون هذا الفعل قد وجد بهما معا، إذ لا مانع لواحدة منهما حيث لم تنفذ الأخرى. وكونه لم يوجد بهما إذ لا نفوذ لهما، وإن لم يثبت المانع أي لم يحصل الفعل خارجا لزم المنع من غير مانع، وهذا الثاني واضح لكنه بعيد عن اللفظ.

قوله: "**إحداهما خاصة هي المتعلقة...**"[2] الخ، يعني والأخرى معطلة، ولقائل أن يقول: 395 إن أريد بالتعلق المذكور / التنجيزي والتأثير فلا يلائم الوجه الأول من أوجه الاستحالة، لأن عدم التأثير لا يستلزم عدم التعلق حتى يلزم عليه عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته، وإن أريد به مجرد التعلق لم يلائم الوجه الثاني من أوجه الاستحالة، لأن عدم التعلق لا يستلزم العجز، بل إنما يكون العجز عند عدم التأثير مع وجود التعلق، وكذا لا يلائم الرابع لأن الترجيح من غير مرجح إنما يكون مع التساوي.

والجواب أنا نريد الأول ولازمه ممنوع، وذلك أن قدرة الإله إذا تعلقت بكل ممكن وجب أن توجد كل ممكن وإلا بطل عموم التعلق، كما مر في عموم تعلق الصفات من أنه لا يجوز تقدير المانع.

قوله: "**عجز الإله الذي نفذت إرادته أيضا**"[3] يقال نفذ بالذال المعجمة وفتح الفاء في الماضي وضمها في المضارع، وما ذكر هو الدائر بين الجمهور وهو الذي يقتضيه المعقول

---

[1]- العمدة: 167.

[2]- نفسه: 167.

[3]- نفسه: 167.

على ما مر من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب أو يجوز أو يستحيل، ويحكى عن ابن رشد[1] أنه كان يقول: «إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي نفد مراده إلها دون الآخر، وثم دليل الوحدانية»، وهذا إنما يصح لو لم يفرضا مثلين ليصح انفراد أحدهما بالعجز عن الآخر.

قوله: "**ونقلنا الكلام إلى الثالث**"[2] أي إلى الإله الثالث الذي رجح أحدهما.

قوله: "**وإن كان أحدهما يقدر عليها دون الآخر...**"[3] الخ، في العبارة مناقشة وهو أنه إن كان الكلام مفروضا في وجوب الاتفاق عليهما وعدم وجوبه عليهما فلا يوجد هذا الفرض، وهو أن يقدر أحدهما على المخالفة دون الآخر، وإن كان مفروضا في أعم من ذلك بأن يكون هذا الكلام إشارة إلى أن القسمة ثلاثية، بمعنى أن الاتفاق إما أن يكون واجبا عليهما معا، أو لا عليهما معا، أو على أحدهما دون الآخر، فيرد عليه أن الاتفاق ونحوه لا يتصور إلا بين اثنين فلا يكون لوجوبه على أحدهما دون الآخر معنى.

والجواب أنا نختار الأول، ويكون هذا الكلام استدراكا للقسم الثالث، أو نختار الثاني وما ذكر من اللازم مناقشته في اللفظ لا تضر، وأن المراد أنه إما أن يجب على كل منهما موافقة الآخر أم لا وهذا ظاهر.

قوله: "**بما لم يثبت للآخر**"[4] أي من نفوذ التأثير وعدم القهر أو من القهر وعدم نفوذ التأثير.

396 قوله: "**عدم وجوب / الوجود لكل واحد منهما**"[5] هو على حذف مضاف كما سيأتي في آخر الكلام، أي عدم تحقق وجوب الوجود، لأنه إذا لم يدل دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه، وحينئذ لا يرد أنه تمسك بعكس الدليل كما نبه عليه المصنف في آخر

1- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (595/520 هـ)، كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة. درس الفقه والكلام والفلسفة والطب والرياضيات، وقام بتحليل مؤلفات أرسطو. وكتب " تهافت التهافت" ردا على "تهافت الفلاسفة" للغزالي و"سعادة النفس" وكتاب "الكليات" و"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". شجرة النور الزكية: 146.

2- العمدة: 168.

3- نفسه: 168.

4- نفسه: 168 وفيها بدل "للآخر" ورد "لمثله".

5- نفسه: 168.

الكلام، لكن يرد عليه حينئذ أنه لا يلزم من عدم تحققنا الوجوب ألا وجوب، فأي محذور في عدم التحقق؟.

قوله: "**بخلاف هذا**"[1] أي فإنه لا يمكن أن يدعي فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل.

قوله: "**التي قدمنا ذكرها هناك**"[2] أي في الاختلاف، وأنت خبير بأن بعض الوجوه المذكورة في الاتفاق الواجب تجري هنا أيضا مثل جواز الاستغناء عنهما بكل منهما وعدم تحقق الوجوب لكل منهما، كما أن هذه الأوجه عند التحقيق تجري في الاختلاف أيضا.

قوله: "**ضرورة أن القابل لملزوم الشيء...**"[3] الخ، هذا بيان إنتاج الشكل الأول من متصلتين أبدا، والضمير في قوله: "قابل للازمه" عائد على ملزوم الشيء لا على الشيء وإلا فسد المعنى، ولو قال: القابل للملزوم قابل للازم أو لازم اللازم [لازم][4] أو ملزوم الملزوم ملزوم كان أوضح.

{يلزم في الاتفاق مطلقا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف}

قوله: "**من عرض أو جوهر فرد...**"[5] الخ، إنما فرض المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا، وإلا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم، لأن القدرتين إذا توجهتا إليه فلابد أن تتوجها إلى كل جزء جزء منه لعموم تعلق كل منهما فيلزم فيه ما لزم في الجوهر الفرد، وأما تقدير انقسامه بينهما واختصاص كل واحد بجهة فسيأتي جوابه في كلام المصنف.

قوله: "**لزم عجزه**"[6] يعني فلا يكون إلها، ويلزم أن يكون الآخر الذي نفد تأثيره إلها أيضا للتماثل كما مر.

---

[1]- العمدة: 169.

[2]- نفسه: 169.

[3]- نفسه: 169.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 170.

[6]- نفسه: 170.

قوله: "**لأنه في حق كل حي نقص...**"[1] الخ، أي ضرورة من غير حاجة إلى قياس.

قوله: "**بل تأتي أن يفعل**"[2] هو مصدر مرفوع عطف على وجود المقدور، أي لا يلزم من الاتصاف بالقدرة وجود المقدور، وإنما يلزم التأثير لإيجاده إذا أمكن، وفي بعض النسخ "يتأتى" بلفظ المضارع.

قوله: "**فلا يثبت بمعنى الصلاحية**"[3] أي فلا يمكن أن يكون العجز حينئذ في الأزل، إذ لو كان في الأزل لم يكن إلا بمعنى الصلاحية لاستحالة الفعل في الأزل، لكن العجز لا يكون بمعنى الصلاحية.

وهاهنا بحث أشار إليه تقي الدين رحمه الله تعالى، وهو أن يقال: ما ذكر في القدرة يقال مثله في العجز، يعني فيقال إنه / صفة يتأتى بها تعذر الفعل من الفاعل، وأجاب بأنه «لو كان كذلك لجاز وجود عجز من غير تعذر، وإذا فقد التعذر جاز وجود التيسير فيكون عاجزا مع وجود التيسير للفعل وذلك محال ضرورة، فعرف أن حكم العجز يخالف حكم القدرة» انتهى، وفيه بحث. 397

{تقرير الجواب عن سؤال يرد على الملازمة وهو: لم لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما قسمين فلا يلزم التمانع؟}

قوله: "**قسيما للآخر...**"[4] الخ، المشهور في إطلاق القسيم هو ما ينقسم شيء إليه وإلى غيره كنوعي الجنس، وليس هنا مرادا، بل مجرد المقاسم مثل كون أحد الشريكين قسيما للآخر في المال وهذا هو المعروف في اللغة، والمعنى الأول أيضا مستحيل في حقه تعالى، إذ لا نوع في حقه تعالى ولا جنس، وقد استدل في المعالم على الوحدانية بأنه لو قدر إلهان اشتركا في الأمور المعتبرة في الألوهية فإما أن يمتاز أحدهما في أمر من الأمور أم لا، والتالي باطل، إذ لو لم يكن التمايز لم يكن التعدد ضرورة أن التماثل من كل وجه يمنع التعدد ويوجب الاتحاد، والأول أيضا باطل لوجهين:

---

[1]- العمدة: 170.

[2]- نفسه: 171.

[3]- نفسه: 171.

[4]- نفسه: 172.

أحدهما: أنهما لو اشتركا في الماهية واختلفا بأمر آخر لزم التركيب فيلزم الإمكان والحدوث فيكون الإلهان محدثين، هذا خلف. قال ابن التلمساني: «ويرد عليه أنه إنما يلزم التركيب إذا كان ما به التمايز صفة نفسية وإذا فرضتهما مثلين فالمثلان إنما يتمايزان بالأمور الخارجية، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر خارج؟ والوجه فيه أن يقال ما به الامتياز إن كان داخلا لزم التركيب وإن كان خارجا فلا تخلو تلك الماهية إما أن تكون مستلزمة لذلك فيلزم أن تساويها الأخرى لتماثلهما فلا يكون التمييز باعتباره، أو لا تستلزمه فتفتقر في اختصاصها به إلى مخصص وكل مفتقر لا يكون واجبا لذاته» انتهى ملخصا.

الوجه الثاني: أن ما حصل به الامتياز إما أن يكون معتبرا في الألوهية أم لا. فعلى الأول يكون عدم الاشتراك فيه موجبا لعدم الاشتراك في الألوهية، وعلى الثاني يكون ذلك الأمر زائدا على الأحوال المعتبرة في الألوهية وذلك نقص وهو على الله تعالى محال. وانظر مناقشة ابن التلمساني له في هذا الأخير أيضا.

قوله: "**ضرورة أن القادر على أحد المثلين قادر على مثله...**"[1] الخ، كأن هذا الكلام إشارة إلى برهان آخر على عموم التعلق والظاهر رجوعه إلى ما مر من الاستدلالات 398 / وحينئذ قد يقال مجموع الجواهر والأعراض جميعا القدرة على شيء منها قدرة على شيء آخر، لما مر من أن المصحح للقدرة عليها هو الإمكان المشترك بين الجميع، فلا حاجة إلى ما ذكره المصنف من التقسيم، اللهم إلا أن يريد الاقتصار على الأوضح.

قوله: "**استحال تصور القدرة على أحدهما بدون الآخر**"[2] أي لأن وجود الجوهر بدون العرض محال، والمحال لا تتعلق به القدرة كما مر غير مرة.

قوله: "**والآخر**"[3] يريد عدم العرض أي لا يريد وجوده.

---

[1]- العمدة: 172.

[2]- نفسه: 172.

[3]- نفسه: 172.

قوله: "**الثنوية القائلون بإلهين اثنين...**"[1] الخ، الثنوية[2] يقولون بإلاهين أحدهما يصدر عنه الخير ويسمونه "أزدان" والآخر يصدر عنه الشر ويسمونه "هرمز" لاعتقادهم أن فاعل الخير لا يمكن أن يصدر عنه الشر والعكس.

وظاهر كلام ابن التلمساني أن الثنوية من المجوس. قال عند الكلام على أن الله تعالى قادر ما نصه: «وأما الثنوية من المجوس فاعتمادهم في إثبات فاعلين فاعل الخير وهو "أزدان" وفاعل الشر وهو "هرمز". كما زعموا أن كل واحد منهما لا يفعل إلا ما يقتضيه طبعه ويناسبه، وإن كان مختارا هو أن العالم يشتمل على الخير والشر فلابد من فاعلين، ويلزمهم أن يثبتوا ثالثا، فكما أن العالم اشتمل على خير محض وهو الملك وعلى شر محض وهو الشيطان، فقد اشتمل على مركب من خير وشر وهو البشر، فيجب أن يثبتوا ثالثا، ومن زعم أن فاعل الشر إنما حصل من فكرة حدثت لفاعل الخير وهو أنه لو كان من ينازعني ملكي فكيف يكون حالي معه؟ فحدث من ذلك "هرمز" فأبعده وأقصاه فقد التزم نسبة جميع الشر إلى فاعل الخير فإنه الذي حدث منه أصل كل شر، ثم تلك الفكرة إن كانت شرا فكيف صدرت عن فاعل الخير، وإن كانت خيرا فكيف صدر عنها الشر» انظر تمام كلامه.

وتأمل في هذا الهوس العظيم الذي تسولته نفوس هؤلاء الأغبياء مما لا ينبغي أن يودع إلا في دفاتر المضاحك والمخارق نعوذ بالله من وسواس الشيطان.

ووقع لابن التلمساني في موضع آخر ما نصه[3]: «إن المجوس من الثنوية -حيث ذكر طوائف الشرك فقال:- ومنهم الثنوية كالمجوس والصابئة[4] -قال:- فإنهم وإن أثبتوا اختيار الفاعل إلا أنهم يزعمون أنه لا يفعل / إلا ما في طبعه فينسبون الخير كله إلى النور والشر 399

---

[1]- نفسه: 173. في إبطال وبطلان هذا القول قال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ المؤمنون: 92. وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنبياء: 22.

[2]- هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع. الملل والنحل: 245.

[3]- في نسخة "ب": ما يقتضي.

[4]- الصابئة هم عبدة النجوم.

كله إلى الظلمة، والنور والظلمة عندهم أجسام، وقد أقمنا الدليل على حدوث سائر الأجسام فلم يبق لهذا المذهب أصل» انتهى.

وإلى الرد عليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] ومن هذا القبيل المانوية[2] فإنهم يسندون الخير إلى النور والشر إلى الظلمة وهم نسبة إلى مان بن ماين. قال في القاموس: «مان الموسوس شاعر مرق وآخر زنديق» انتهى، وهو هذا، وقد اشتهر مذهب المانوية حتى لهج به الشعراء، قال أبو الطيب المتنبي[3] وفيه الرد عليهم:

وكم لظلام الليل عندك من يد	تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء تسري إليهم	وزارك فيها ذو البنان المخضب

وزاد الآخر:

هدى بثناياه وضل بشعره	فكدنا نقول المانوية تصدق

ومثل الأول في مدح الظلام قول البهاء زهير[4] من قصيدة

قد ستر الليل علينا وغفر	وما لذيذ العيش إلا ما استتر
لليل عندي منن إذا اعتكر	يلحفني جناحه عند الحذر
كم حاجة قضيت فيه ووطر	أودعته سر الملوك[5] فما ظهر
رق على قلبه لما كفر	أشكره وإن مثلي من شكر

1- الأنعام: 1 وتمامها: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾.

2- أصحاب ماني بن فاتك أو فاتق الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير. أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. وزعم الحكيم ماني أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان. الملل والنحل: 245.

3- أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي، الكوفي المعروف بالمتنبي الشاعر المشهور ولد سنة 303 هـ بالكوفة، وهو من أهل الكوفة، واشتغل بفنون الأدب ومهر فيها، وسمي بالمتنبي لأنه ادعى النبوة وقتل سنة 354 هـ. وفيات الأعيان/1: 120.

4- أبو الفضل البهاء زهير بن محمد بن علي المهلبي العتكي بهاء الدين (581/656هـ). شاعر العصر الأيوبي ولد في تهامة قرب مكة، نزحت أسرته وهو صغير إلى مصر بمدينة قوص حيث تلقى تعليمه، فكان من فضلاء عصره وأحسنهم نظما ونثرا. شذرات الذهب/5: 276.

5- في ديوان الشاعر: الهوى.

وسنتعرض لباقي الفرق إن شاء الله تعالى.

قوله: "**بإلهين اثنين**"[1] التقييد بلفظ "اثنين" كما في الآية للتنصيص على أنهما إلهان مستقلان لا واحد مركب.

قوله: "**ونظاما وفسادا واختلافا ووجه دلالة الفعل...**"[2] الخ، كذا في النسخ، والذي يظهر أنه زيدت "واو" بعد لفظ "اختلاف" على واو "وجه" تصحيفا، والصواب إضافة اختلاف إلى وجه هكذا: "واختلاف وجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل في التضاد"، وكذا عند ابن التلمساني في نسخته[3] والمصنف إنما يحذو حذوه غالبا، وأما على ما في النسخ فيصح على تقدير مضاف وهو لفظ اختلاف قبل وجه يدل عليه المجرور أعني بالتضاد إذ ذاك أظهر من أن يعلق بدلالته.

400 قوله: "**وإذا حقق أن الحسن / والقبيح يرجعان إلى الشرع...**"[4] الخ، أي ولا مجال للعقل في ذلك، وهذا فيما فيه النزاع وهو الحسن بمعنى ترتب المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وأما الحسن والقبح بمعنى صفات الكمال والنقصان، وبمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته فعقلي بلا نزاع بيننا وبينهم.

قوله: «**فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه...**"[5] الخ، ما عرف به الحسن والقبح مبني على أن المباح ليس بحسن ولا قبيح، وتحقيق مباحثها ينظر في الأصلين. واعلم أن ما ذكر من تعريفي الحسن والقبيح لا يقوم حجة على المعتزلة إلا على طريق المنع إذ لا يسلمون ذلك، لكن بعد الاحتجاج على أن الحسن والقبيح شرعي لا غير تعرف بذلك.

قوله: "**بالنسبة إلى الله تعالى**"[6] كذلك أي لفاعلها أن يفعلها، وورد الثناء على فاعلها فقد صدق عليها الحسن بالاعتبارين بدليل ما بعده.

---

[1]- العمدة: 173.

[2]- نفسه: 173.

[3]- في نسخة "ب": في نسختين.

[4]- العمدة: 173.

[5]- نفسه: 173.

[6]- نفسه: 173.

قوله: **"وأما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم"**[1] يريد أن المعتزلة أسندوا فعل الشر إلى غير الله تعالى هربا من أن يسمى الله بالشرير بناء على ما ذكروا من أن فاعل الشر شرير، فحافظوا على الأدب على زعمهم، ووقعوا في الشرك بالله تعالى <نعوذ بوجهه الكريم، ونحن نقول: إن الأفعال كلها من الله تعالى>[2] ولا يلزم من ذلك أن يسمى الله بالشرير، لأن أسماءه تعالى توقيفية لا نسميه إلا بما سمى به نفسه، وبذلك حصل لنا الأدب مع الله تعالى والتوحيد معا والحمد لله تعالى.

قوله: **"ولا يقال يا خالق القردة..."**[3] الخ، أي إما لعدم وروده بهذه الإضافة المخصوصة، بخلاف يا خالق كل شيء، وإما لذلك مع ما فيه من سوء الأدب.

{إثبات عقود التوحيد يكون بثلاثة أقسام: ما يستدل عليه بالعقل فقط وما يستدل عليه بالسمع فقط وما يصح الاستدلال عليه بالأمرين}

قوله: **"لزم الدور"**[4] أي لأن السمع لا يثبت ما لم تثبت هذه الأشياء، وذلك أن السمع هو الكتاب والسنة وهما من قبل[5] النبي ﷺ والإجماع وحجيته إنما عرفت بالسنة، والنبي ﷺ لا يثبت ما لم تثبت المعجزة التي يعلم أنها صدقته، وذلك لا يثبت ما لم يثبت وجود الباري متصفا بهذه الأوصاف، ليعلم أنه هو الخالق للمعجزة تصديقا لرسوله، وحينئذ يثبت السماع من الرسول ﷺ. فقد تبين أن هذه الصفات تقدم على ثبوت السمع، فلو استدل بالسمع / عليها لزم أن يتقدم عليها ثبوت السمع وتتقدم عليه أيضا وذلك دور. 401

لا يقال هذا في وجود الباري ظاهر، وأما في غيره فقد يقال لا حاجة إليه في ثبوت النبوءة بعد معرفة وجود الباري، لأنا نقول [لا][6] يكفي مجرد وجوده تعالى ما لم يعلم أنه الخالق للمعجزة، ولا يعلم أنه الخالق حتى يعلم اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة.

---

[1] - العمدة: 173.

[2] - ساقط من نسخة "ب".

[3] - العمدة: 173.

[4] - نفسه: 174.

[5] - في نسخة "ب": قبيل.

[6] - سقطت من نسخة "أ".

لأن هذه هي المصححات للتأثير حتى يعلم أنه واجب القدم والبقاء، إذ لو كان حادثا لافتقر إلى موجد آخر وهلم جرا، وذلك يقتضي عدم وجوده أصلا، فكيف بأن يكون لشيء موجدا.

فإن قيل: حينئذ لا أثر للقدم والبقاء في إثبات السمع إذا عرف الوجود.

قلنا: إذا علمت أن الوجود عند المحققين متوقف على القدم والبقاء، والوجود شرط في ثبوت السمع، فما توقف عليه الشرط شرط، وأنت خبير بأن هذا يقتضي دخول المخالفة والقيام بالنفس، لأن الوجه الذي لزم به القدم والبقاء يلزمان وكأنهم إنما لم يذكروهما، لأن الكلام فرض تمثيل، وقد يقال إنما لم تذكر المخالفة والقيام بالنفس لأنهما سلبيان ليسا من الصفات والكلام إنما هو في الصفات، وذكر القدم والبقاء لأنهما من المعاني وفيه نظر، لأن الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في خصوص الصفات الوجودية، ولأن هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القدم والبقاء من المعاني، ولأنه لو كان الأمر كذلك لم تدخل الوحدانية في التقسيم ولم يكن فيها نزاع.

فإن قيل: يصح أن تكون المعجزة مثبتة لصدق الرسول ومثبتة لهذه الأوصاف، لأنها فعل حادث يدل ضرورة على وجود موجد له قدرة وإرادة وغير ذلك، وحينئذ لا تتقدم هذه الأوصاف على ثبوت السمع، فإن كان هنالك دور فمعي وهو غير مستحيل.

قلنا: مسلم أنها تدل على ما ذكر من الأوصاف، لكن لا من حيث إنها معجزة بل من حيث إنها فعل ما من الأفعال، وصدق الرسول متوقف عليها من حيث إنها معجزة. وهذا الوصف لها متأخر عن ثبوت خالقها موصوف / بتلك الأوصاف فلزم الدور التقدمي، وهو في غاية الوضوح. 402

فإن قلت: لقائل أن يقول إنما هو بالنظر إلى التحقيق وهو إنما يحتاج إليه أولا، وأما بعد ثبوت الرسالة واستفاضتها وشيوعها ومعلوميتها ضرورة لكل أحد مع معلومية وجود الباري فلم لم يكتف بالسمع فيما سوى ذلك من الأوصاف، وأيضا كيف يجتمع هذا التفصيل مع ما مر من الخلاف في التقليد، وأنه قيل يكتفى به في جميع عقائد الإيمان، ولو حكم هذا البرهان الدوري المذكور هنا فأي شيء يكتفى فيه بالتقليد وأي خلاف يبقى؟.

قلت: هذا التفصيل إنما هو عند فرض الاستدلال ليتصور أن يكون الدليل عقليا أو نقليا، وأما عند التقليد فلا دليل حينئذ، لا عقل ولا سمع وهذا واضح.

قوله: **"ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه"**[1] أي لا يكون شيئا من القسمين السابقين، لأنه إذا لم يكن وقوع جائز لم يكن من القسم الثاني، وإذا لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه لم يكن من القسم الأول، وعكس المصنف اللف والنشر، لا يقال إذا انتفى القسمان السابقان وهما العقلي والسمعي وجب أن يكون هذا لا عقليا ولا سمعيا، فلا يستدل بواحد منهما عليه، لأنا نقول إنما انتفى تعين العقل وتعين السمع إذ هما القسمان السابقان وبقي جوازهما وهو واضح.

قوله: **"كإثبات سمعه تعالى وبصره..."**[2] الخ، إنما قال إثباتها أي معرفة وجودها، لأن معرفة قدمها وبقائها ووحدتها ونحو ذلك من أحكامها عقلي، فبعد أن تثبت بالسمع، تثبت لها [معرفة][3] هذه الأحكام بالعقل.

قوله: **"وكجواز تلك الأمور"**[4] إن قلت تقدم أن العقل يدرك جوازها وإنما الموقوف على السمع وقوعها.

قلنا: نعم، ولا يمنع ذلك من الاستدلال بالسمع أيضا، فإن السمع لم يجعل في هذا القسم متعينا.

[قوله:][5] **"والأول رأي الإمامين..."**[6] الخ، ذكر في شرح الحوضية أنه قول الأكثرين، وذكر أن الخلاف في الوحدانية راجع إلى أنها هل يتوقف عليها صدق الرسول، لأن المعجزة لا توجد ما لم يكن الإله واحدا لما مر من التمانع، أو لا يتوقف لأن المعجزة وإن توقف وجودها في نفس الأمر على نفي / التعدد، فلا يتوقف معرفة دلالتها على سبق المعرفة لنفي التعدد، لأنه قد تفهم دلالتها على التصديق مع الذهول عن كون موجدها واحدا أو يشاركه الغير.

403

1- العمدة: 174.

2- نفسه: 174.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 174.

5- سقطت من نسخة "أ".

6- العمدة: 174.

قوله: "**فلا جرم**"[1] هو بمعنى حقا، أو بمعنى وجب، أو بمعنى لابد، على خلاف فيه معروف.

قوله: "**والبحث في إمكان الاستدلال...**"[2] الخ. المجرور هو الخبر ويستفاد من الكلام القصر، أي لم يبق البحث إلا في إمكان الاستدلال به على المنكرين.

قوله: "**فقد أثبت وجوده**"[3] أي أثبت حدوث ذلك الحادث مع استحالة وجوده لنفسه وجود الباري الحي الغني القادر.

قوله: "**وأثبت صدقه بتصديقه له**"[4] أي أثبت الرسول صدق نفسه بتصديقه، أي واجب الوجود له، أي لذلك الرسول وفي بعض النسخ "وأثبت تصديقه" أي أثبت أن الله صدقه، فالمصدر مضاف إلى المفعول.

قوله: "**من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات...**"[5] الخ، ظاهر هذا الكلام أن فساد السماوات والأرض أريد به عدم وجودهما أصلا، فيكون المعنى أنه لو كان آلهة غير الله تعالى لم توجد سماء ولا أرض للتمانع بتقدير الاختلاف أو الاتفاق على ما مر، ويكون العطف في كلام الفهري للتفسير وهذا بعيد عن لفظ الآية والله أعلم. ويحتمل أن يراد بفسادهما خرابهما وهلاك من فيهما كما فسر به الواحدي[6]، ويكون العطف في كلام الفهري ليس للتفسير، وعلى كلا التقديرين تكون الآية برهانية.

أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فبأن تعتبر أن الفساد والخراب والهلاك بعدم الإمدادات المقتضية للبقاء من أجل التمانع اللازم عن التعدد، وذلك كإرسال الأمطار وخلق

---

[1]- العمدة: 174.

[2]- نفسه: 175.

[3]- نفسه: 175.

[4]- نفسه: 175.

[5]- نفسه: 175.

[6]- أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري الشافعي (.../468 هـ)، صاحب التفاسير المشهورة، كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه. منها "البسيط" في تفسير القرآن الكريم، وكذلك "الوسيط" و"الوجيز". ومنه أخذ أبو حامد الغزالي كتبه الثلاثة. وله كتاب "أسباب النزول". وفيات الأعيان/3: 297. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 389.

الحيوانات والنبات وسائر الأقوات، وتحريك الأفلاك لتعلم الأوقات وينتظم المعاش، وإمداد الجواهر بالأعراض كل لحظة، وغير ذلك مما لا يحصى إلى ما لا نعلمه من الحوادث المتجددة في الملك والملكوت، ولاشك أنها كلها ممكنات توجد شيئا فشيئا، لو تعددت الآلهة لم يوجد شيء منها للتمانع المقتضى لعدم وجود شيء من الممكنات.

وذهب قوم إلى أن الآية خطابية، بمعنى أن الملازمة عادية لا عقلية، وجيء بالدليل الخطابي دون البرهاني، لأن ذلك لائق بأهل العرف والعوام. قال / السعد في شرح النسفية: 404 «واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُ۬للَّهُ لَفَسَدَتَاۖ﴾[1] حجة إقناعية، والملازمة [عادية][2] على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۖ﴾[3]»[4] إلى آخر كلامه.

وقال في شرح المقاصد حين ذكر برهان التمانع قال: «وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُ۬للَّهُ لَفَسَدَتَاۖ﴾، -قال:- فإن أريد بالفساد عدم التكوين [فتقريره أنه][5] لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض، لأن تكوينهما إما بمجموع القدرتين، أو بكل منهما أو بإحداهما، والكل باطل، أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة، وأما الأخيران فلما مر، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام، فتقريره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، ويتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم، فلم يحصل بين

1- الأنبياء: 22 وتمام الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُ۬للَّهُ لَفَسَدَتَاۖ فَسُبْحَٰنَ اَ۬للَّهِ رَبِّ اِ۬لْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَۖ﴾.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- المؤمنون: 92 وتمامها: ﴿مَا اَ۪تَّخَذَ اَ۬للَّهُ مِن وَّلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنِ اِلَٰهٍۖ اِذاٗ لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۖ سُبْحَٰنَ اَ۬للَّهِ عَمَّا يَصِفُونَۖ﴾.

4- نص منقول بأمانة من شرح النسفية: 33-34.

5- ساقط من نسخة "أ".

أجزاء العالم هذا النظام، الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختل النظام الذي به بقاء الأنواع وترتيب الآثار»[1] انتهى. وهذا موافق ما قدمناه.

وقال أبو الفضل الغزنوي[2] في تفسيره: «لفسدتا: أي للتمانع بينهم والتدافع، فإن ما بين نافذي الأمر للقادرين لا يخلو عن محال وجدال يخرج الأمر عن سنن الاعتدال إلى الاختلال، وإن كان أحدهما مقهور الاضطرار، سلمت الألوهية للواحد القهار، هذا وصلاح مصادر الأمور في يمن التوحيد مشهود، وفسادها في شؤم الشرك معهود بدليل اتحاد خليفة الأرض وسلطان الولاية وأمير الكورة وزعيم القرية، حتى ربة البيت لأن اختلاف صاحبي الأمر في اختصام، يهمل الأمر عن نسق النظام» انتهى كلامه رحمه الله وهو يناسب كلام السعد في شرح النسفية.

وبالجملة، فإتقان الصنائع المشاهدة وتناسقها مع ما فيها من غاية الإحكام، وجودة النظام من غير انخرام في أوان ولا اختلال في شيء من الأزمان، شاهد صدق بالوحدانية للصانع، وأنه لا شريك له في ملكه ولا منازع، بحيث لا يتوقف في ذلك من انفتحت بصيرته ولا يستريب فيه من تأيدت فكرته.

فيا عجبا كيف يعصى الإله ❖ وكيف[3] يجحده الجاحد

405 / وفي كل شـــيء له آيـــة ❖ تـــدل على أنـــه الواحـد[4]

{وصف أبي نواس للنرجس واتخاذه دليلا على التوحيد}

ولله قول أبي نواس[5]

تأمل في نبات الأرض وانظـر ❖ إلـى آثار ما صنع المليـــك

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 36-37.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 266 هامش 7 من الحواشي بتحقيقنا.

[3]- في ديوان الشاعر لبيد: أم كيف..

[4]- البيتان للشاعر لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري (ت: 41 هـ). أحد الشعراء الفرسان في الجاهلية، أدرك الإسلام ووفد على النبي ﷺ ويعد من الصحابة. الأغاني/15: 291 – الأعلام/5: 240.

[5]- أبو علي الحسن بن هانئ بن عبد الله بن الصباح المعروف بأبي نواس الحكمي (ت: 196هـ)، الشاعر المشهور، ولد بالبصرة ونشأ بها، وقد اختلف في نسبته، وروي أن الخطيب صاحب ديوان الخراج بمصر سأل أبا نواس عن نسبه فقال: أغناني أدبي عن نسبي فأمسك عنه. وفيات الأعيان/2: 95.

عيون من لجين ناظرات[1] ❖ بأحداق لها الذهب السبيك
على قصب الزبرجد شاهدات ❖ بأن الله ليس له شريك

وهذا الكلام يدل على سلامة صدر أبي نواس وحسن عقيدته مع ما كان عليه من التهتك والانهماك في المجون، وقد رؤي بعد موته فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي لأبيات قلتها عند موتي وهي قوله:

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة ❖ فلقد علمت بأن عفوك أعظم
أدعوك ربي كما أمرت تضرعا ❖ فإذا رددت يدي فمن ذا يرحم
إن كان لا يرجوك إلا محسن ❖ فمن ذا الذي يرجو المسيء المجرم[2]
ما لي إليك وسيلة إلا الرجا ❖ وجميل ظني ثم إني مسلم[3]

جعلنا الله ممن أسلم وسلم من الشرك والشك، وفوض الأمر كله لذي العزة والجبروت والملك.

قوله: "**فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق...**"[4] الخ، في تفسير الواحدي إذا لذهب كل إله بما خلق ينفرد بمخلوقاته ويمنع الإله الآخر عن الاستيلاء عليها، ولعلا بعضهم على بعض بالقهر والمزاحمة كالعادة بين الملوك.

قوله: "**وإلى قريب منه أشرت في العقيدة...**"[5] الخ، إنما قال "إلى قريب" لأن بين تقرير المصنف وابن التلمساني فرقا، من حيث إن ابن التلمساني وقف النبوءة على الوحدانية، والمصنف وقف ثبوت الصانع على الوحدانية. أما تقرير ابن التلمساني فواضح، وأما تقرير المصنف فظاهر كلامه في المتن أن ثبوت الصانع لا يعرف ما لم تعرف الوحدانية، وهذا غير مسلم، لأنه بعد ثبوت الصانع بدلالة الآثار عليه ينظر في أنه هل هو واحد أو متعدد، فلا يتوقف ثبوت الصانع على الوحدانية قطعا، وأيضا الكلام إنما هو في ما بين ثبوت النبوءة وبين الوحدانية لا في ما بين ثبوت الصانع والوحدانية.

1- في مراجع أخرى: شاخصات.

2- ورد هذا الشطر في مراجع أخرى: فبمن يلوذ المجرم ويستجير

3- ديوان أبي نواس باب الزهد بعنوان تضرع: 618 بتحقيق الأستاذ عزيز أباظة.

4- العمدة: 176.

5- نفسه: 176.

والجواب: أن المراد ثبوت الصانع على التعيين كما يظهر من الشرح، بمعنى أنه ما لم يثبت كون / الصانع واحدا لم يعلم أن خالق هذا الخارق على يد هذا المدعي هو الذي أرسله أم غيره، وإذا لم يتعين ذلك لم يعلم أن خالق هذا الخارق أراد به تصديق هذا المدعي، لأن ذلك موقوف على أن الخالق هو مرسله ليصدقه، وإذا لم يعلم ذلك لم يعلم صدق هذا المدعي، فلم تثبت نبوءته، فعلم بهذا كله أن ثبوت النبوءة موقوف على الوحدانية، وإذا فهمت هذا يتبين لك أن كلام المصنف كناية، بمعنى أن عدم ثبوت الصانع قبل الوحدانية يستلزم عدم ثبوت النبوءة قبل الوحدانية، لأن ثبوت النبوءة موقوف على تعيين الصانع فافهم. وقد لاح من هذا أن المراد بالصانع في كلامه هو صانع المعجزة لا مطلق الصانع كما يتبادر. فتأمل.

406

قوله: "**بعض المعاصرين**"[1] يعني ابن زكري وله شرح مفيد على العقيدة الحاجبية[2].

قوله: "**عقلية على أحد القولين...**"[3] الخ، سيأتي أن الأقوال في وجه دلالة المعجزة ثلاثة عقلية وضعية عادية، وإنما جعلها قولين لرجوع الوضعية إلى العقلية.

قوله: "**تخلف المدلول عنها...**"[4] الخ، المدلول هو صدق من تحدى بها.

قوله: "**توقفه على ثبوت الوحدانية**"[5] أي توقف الصدق.

{تعريف الدور المعي والدور التقدمي}

قوله: "**دور معية**"[6] الدور المعي هو توقف أحد الشيئين على مصاحبة الآخر له كالمتلازمين ذهنا كالأبوة والبنوة، أو خارجا مثل الجوهر والعرض. والدور التقدمي هو توقف

1- العمدة: 176.

2- "بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب" لأبي العباس بن زكري التلمساني، سبق تحقيقه من قبل الطالب عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي في إطار نيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط برسم السنة الجامعية 1993-1994.

3- العمدة: 176.

4- نفسه: 176.

5- نفسه: 176.

6- نفسه: 176.

أحد الشيئين على سبق الآخر له، كأن يكون كل منهما علة للآخر معلولا له أو مؤثرا في الآخر أثرا له، وهذا هو المستحيل لاستدعائه تقدم الشيء على نفسه كما مر في فصل القدم.

قوله: "**إلا لو لم يكن الخارق...**"[1] الخ، يريد أنا بعد أن نسلم أن دلالة المعجزة عقلية لا يتخلف عنها مدلولها، نقول إنما تعتبر عقلية أو غيرها بعد وجودها وهي لا توجد حتى تجتمع جميع أركانها ضرورة أن الدليل لا يدل ما لم يتم، وإلا فليس بدليل، وإن كان المعجزة التي تتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى مع كونه خارقا مقارنا للتحدي، وإذا كان كونها فعلا لله تعالى ركنا فيها لم توجد دلالتها على الصدق حتى يعرف وجود الباري متصفا بالصفات المصححة للفعل، وأن لا شريك له ليعلم أن هذا الفعل فعله ليصدق به رسوله هذا، فتبين أن الصدق موقوف على الوحدانية لتوقفه على الدلالة / الموقوفة عليها، والموقوف على الموقوف على شيء موقوف على ذلك الشيء سواء جعلنا الدلالة عقلية أم لا. 407

قوله: "**على ما يأتي فيه من البحث...**"[2] الخ، سيأتي أن البحث في أن خلق الخارق تصديق والتصديق خبر بالصدق، وخبر الله تعالى كلامه، وهو أزلي لا يكون حادثا ولا قائما بحادث، وأجاب عنه هنالك. وعندي فيه بحث غير هذا سأذكره هنالك إن شاء الله تعالى.

قوله: "**لو جاز أن ثم من يشاركه...**"[3] الخ، لا ينبغي أن يؤتى بأن الناسخة بعد "جاز" ونحوه اللهم إلا على تضمين.

قوله: "**لم يَستَرِب**"[4] أي لم يشك.

قوله: "**إلى مثال يضرب في الشاهد...**"[5] الخ، إشارة إلى أن المثال الذي يضربه المتكلمون حيث يذكرون الملك على الكرسي وتغيير عادته بقيامه وقعوده، إنما هو توضيح

1- العمدة: 177.
2- نفسه: 177.
3- نفسه: 177. في أصل العمدة: جوز.
4- نفسه: 178.
5- نفسه: 178.

وتبيين، لا أن المعجزة تتوقف على ذلك، بحيث يكون ذلك المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد أن يثبت في الغائب.

قال المؤلف في شرح الجزائري[1] [بعد تقريره المثال المشهور عند المتكلمين ما نصه][2]: «واعترض بأن هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد، وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العلميات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال، إنما هو لما شوهد من قوانين الأحوال وأي [شيء][3] هي في حق الغائبين المحجوبين كما في مسألتنا.

والجواب أن هذا المثال لم يذكر للقياس والاستدلال، وإنما ذكر للتوضيح والتقرير، لأن إلف الإنسان للشاهد وأنسه به أكثر، فإذا قرع سمعه ما ألفه وأحضر بذهنه وقبل عقله الدلالة فيها وفهم وجهها ضرورة انجلى عن العقل حينئذ ظلمة استضعافه فهم النظير له الذي لم يكن يألفه خياله، وهو وجه دلالة المعجزة وصار عنده حينئذ واضحا كالشمس، ضروريا لا يقلد فيه أحدا ولا يقول عقله في ذلك عند صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، «سمعت الناس يقولون شيئا فقلته»[4]. فذكر هذا المثال إذن لنا إنما هو من باب العبارات التي يقرب بها على المبتدئ، ويوضح له بها المعنى من غير عسر، وإلا فمدرك دلالة المعجزة ضروري لمن حقق أركانها بمعرفة توحيد الله تعالى وبمعرفة صفاته، / ولا تفتقر في دلالتها إلى مثال يضرب في الشاهد أصلا» انظر تمام كلامه. 408

قوله: "**جعل بعض الدليل على الانفراد...**"[5] الخ، أي جعل بعض الدليل دليلا على انفراده، غير مضموم إلى الأبعاض الباقية التي يكمل بها الدليل، وهذا من الغلط.

---

[1]- المقصود بها شرح الإمام السنوسي المسمى ب"المنهج السديد في شرح كفاية المريد" على المنظومة الجزائرية لصاحبها أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري المتوفى سنة 884هـ. حقق الكتاب بعناية الأستاذ مرزوقي مصطفى وصدر عن دار الهدى عين مليلة/الجزائر سنة 1994 في 632 صفحة.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: الميت يسمع خفق النعال. وأخرجه النسائي في كتاب الجنائز وأبو داوود في كتاب الفرائض.

[5]- العمدة: 178.

قوله: "**لا أنه دليل على الوحدانية مستقل...**"[1] الخ، فيه نظر، إذ لا يخفى أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وذلك ينتج المطلوب في قياس الخلف، وكذا وجود الملزوم يدل على وجود اللازم، وينتج المطلوب في غيره. وهاهنا إذا بطل عدم وجود هذا الخارق وبطل التمانع فيبطل التعدد وتجب الوحدانية، أو نقول إذا وجد هذا الخارق دل على عدم التمانع وعدم التمانع يدل على عدم التعدد فتجب الوحدانية، فصار وجود الخارق دليلا ولا يضره انضمامه إلى مقدمات أخرى، واحتياج المقدمات إلى بيان لاسيما عند المتكلمين، فإن الدليل عندهم هو الأوسط لا غير ووزانه ثبوت المقدم أو نفي التالي في الاستثنائي كما هنا. تأمل.

قوله: "**وهو في الحقيقة يهدمه...**"[2] الخ، الهدم بالدال المهملة وهو المناسب للبناء.

واعلم أن ما ألزمه المصنف ابن زكري يلزمه على ما يظهر من اعتراضه على الفهري جوابا عن الفخر من أنه يريد تصحيح الاستدلال على الوحدانية بالسمع، أما إن أراد مجرد المناقشة لكلام الفهري في أن الصدق موقوف على الوحدانية فلا يلزمه ما ألزمه المصنف، تأمل.

قوله: "**وهو واضح البطلان**"[3] أي لأن دلالة الخارق على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا، ودلالته على الصدق من جهة كونه معجزا متحدى به فقد اختلف وجه الدلالة.

قوله: "**فهما ضدان**"[4] أي فلا يمكن أن يصاحب أحدهما الآخر حتى يكون الدور معيا كما بين الجوهر والعرض المتصاحبين خارجا، والأبوة والبنوة المتصاحبين ذهنا، أما الضدان فلا يصطحبان لا خارجا ولا ذهنا إلا على طريق الوهم.

قوله: "**لا دور معية**"[5] العطف بـ«لا» بعد النفي والاستثناء لا يجوز في لغة العرب، لكنه يقع كثيرا في عبارة المصنفين على طريق التوهم والمبالغة في التأكيد.

---

[1]- العمدة: 178.

[2]- نفسه: 178.

[3]- نفسه: 178.

[4]- نفسه: 178.

[5]- نفسه: 179.

قوله: "**وجب أن يتقدم**"[1] أي ثبوت الوحدانية على كل ما يتقدم [عليه][2] الصدق، لأن ثبوت الوحدانية والصدق على هذا متقارنان فما تقدم عليه أحدهما يتقدم عليه الآخر.

قوله: "**المتقدم على ما يستفاد منه...**"[3] الخ، لفظ "المتقدم" نعت لدليل السمع / والضمير في "منه" لدليل السمع، والذي يستفاد من دليل السمع من جملته الوحدانية عند هذا المعترض. 409

قوله: "**متوقفة على الدليل...**"[4] الخ، أي دليل السمع.

قوله: "**لكنه أيضا**"[5] أي دليل السمع متوقف عليها أي على الوحدانية.

قوله: "**عن دليله**"[6] أي دليل السمع.

قوله: "**وهو الصدق**"[7] هذا تفسير لدليل السمع الذي لا يحصل إلا مع معرفة الوحدانية، وحاصل هذا الاعتراض أن ثبوت الوحدانية والصدق متقارنان لما بينهما من الدور المعي، والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع، فتكون الوحدانية المقارنة للصدق متقدمة أيضا على دليل السمع ضرورة أن ما تقدم عليه أحد المتقارنين يتقدم عليه الآخر، وحينئذ متى استدل على الوحدانية بالدليل السمعي وجب أن يتقدم دليل السمع على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول، كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه لمقارنتها للصدق المتقدم عليه، هذا خلف، لا يقال لا نسلم أن بين الصدق وثبوت دليل السمع مغايرة أصلا.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن بينهما ترتيبا بل نقول إنهما متقارنان، لأنه متى كان صادقا كان ما يقوله حقا، لأنا نقول أما المغايرة فضرورية مفهوما ومصدوقا إذ مرجع

---

[1]- العمدة: 179.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 179.

[4]- نفسه: 179.

[5]- نفسه: 179.

[6]- نفسه: 179.

[7]- نفسه: 179.

الصدق إلى دعواه الرسالة، ودليل السمع إلى ما يصدر عنه، وأما الترتيب فكذلك أيضا، ومن هذا يعلم إذ لا تعرف حقية ما يصدر عنه بل ولا تثبت أصلا إلا بعد ثبات صدقه.

نعم، يقال لا يلزم اعتراض ابن زكري إلا إن قصد موافقة الفخر وإلا فلا كما مر نظيره.

{يصح أن يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات}

قوله: "**لأنا نقول**"[1] هو متعلق بقوله "لا يلزم" وهو من تمام كلام السائل.

قوله: "**عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة...**"[2] الخ، قد يعترض بأن هذه استحالة عرضية فلا تنافي الإمكان الذاتي، بمعنى أنها ممكنة في نفسها لكن امتنع وجودها لعارض وهو عدم وجود الفاعل لها.

والجواب، أنا لا نسلم أن عدم وجود الفاعل يقتضي عدم وجودها فقط، بل نقول إنه يقتضي عدم إمكان الوجود وهو الاستحالة الذاتية، ووجود الشيء على سبيل التجرد من غير موجد محال، وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله: "إذ لا يصح الحكم **بإمكان وجود...**"[3] الخ وفيه شيء.

قوله: "**موجود شرعا...**"[4] الخ، قد يقال كيف يأخذ هذه المقدمة الشرعية في 410 الاستدلال على / الوحدانية؟ ومختاره أن الطريق إليها العقل لا السمع.

---

[1]- العمدة: 180.

[2]- نفسه: 180.

[3]- نفسه: 180.

[4]- نفسه: 180.

تنبيهات: { القائلون بالشرك طوائف}

{التنبيه الأول: تعريف الوحدانية بأوجز عبارة}

الأول: عبر السعد عن الوحدانية بعبارة وجيزة وهي أنها عبارة عن «نفي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات»[1]. أما بحسب الأجزاء فبأن لا يتركب في ذاته، وأما بحسب الجزئيات فبأن لا يوجد اثنان فأكثر، و هذا معنى الكم المتصل والمنفصل في الذات على ما مر تفسيره، لكن هذا إنما هو في وحدانية الذات، أما الصفات فحكمها كما علم في محل آخر لم يحتج إلى التعرض له، وقد تقدم الجميع في كلام المصنف مستوفى بأدلته. وانظر مفتاح الفلاح للتاج بن عطاء الله[2]، فإنه قد ذكر فيه للوحدانية أدلة كثيرة عقلية منها برهانية وإقناعية، وأدلة نقلية وبسطها كل البسط[3].

{التنبيه الثاني: حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها}

الثاني: قال سعد الدين: «حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها، -قال:- ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص، فنحن إنما نقول بالصفات القديمة دون الذوات، ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات، والمعتزلة إنما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض والأجسام.

نعم، تفويضهم تدبير شيء من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح إلى الشيطان، على خلاف مشيئة الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه خطبها صعب، وأصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول، وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام، وتفويض تدبير العناصر إليها وإلى الأفلاك، فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته لا غير. فالمعتزلة إنما يبالغون في نفي تعدد القديم، وأهل السنة في نفي تعدد الخالق، والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة، والموجد للجسد»[4] انتهى.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 31.

[2]- سبقت ترجمة ابن عطاء الله الإسكندري في الجزء الأول ص: 118 هامش 6 من الحواشي.

[3]- راجع فصل: في إقامة الدليل على أنه واحد لا شريك له عقلا ونقلا في كتاب "مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح": 72 وما بعدها.

[4]- قارن بشرح المقاصد/4: 39-40.

{التنبيه الثالث: تعداد طوائف الشرك ومذاهبهم}

الثالث: القائلون بالشرك طوائف منهم: الثنوية وتقدم الكلام على مذهبهم، ومنهم المجوس[1] فقيل: هم قوم بين اليهودية والنصرانية، وقيل: قوم يعبدون الملائكة ويصلون للشمس كل يوم خمس مرات، وقيل هم عباد النيران القائلين بأن للعالم أصلين نورا وظلمة.

قلت: وهذا هو الظاهر، وعليه فالمجوس من الثنوية، وقد صرح السعد بذلك، وأن المجوس هم القائلون بأن مبدأ الخير "أزدان" ومبدأ / الشر "هرمز" على ما مر في تفسير مذهب الثنوية، وتقدم أيضا ذلك في كلام ابن التلمساني. 411

واعلم أنهم منتسبون إلى مجوس، قال في القاموس: هو« كصبور رجل صغير الأذنين، وضع دينا ودعا إليه معرب منج كوش رجل مجوسي، والجمع مجوس كيهود ويهودي ومجسه تمجيسا: صيره مجوسيا فتمجس»[2] انتهى.

وقيل: «المجوسي[3] في الأصل النجوسي أبدلت النون ميما، فهم من النجاسة لتدينهم باستعمال النجاسات. وتقدم أن المانوية أيضا من قبيل الثنوية والمجوس، وبعضهم غاير بين المجوس والمانوية، وقال يشارك المجوس في القول بالأصلين المانوية[4] والكيُومَرْثية[5] والزروانية[6] والمرقوية[1] والزَّرْدَشْتية[2] والبيضائية.

---

[1]- المجوسية يقال لها الدين الأكبر والملة العظمى، أثبتوا أصلين النور والظلمة، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة. الملل والنحل: 234.

[2]- قارن بالقاموس/2: 250.

[3]- في نسخة "ب": المجوس.

[4]- أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وزعم أن العالم مصنوع من أصلين النور والظلمة. الملل والنحل: 245.

[5]- أصحاب المقدم الأول كيومرث، أثبتوا أصلين: يزدان وأهرمن، وقالوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق. الملل والنحل: 234.

[6]- هي فرقة من المجوس قالوا بأن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية، نورانية ربانية، ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعني إبليس من ذلك الشك. الملل والنحل: 235.

=

وذكر بعض العلماء أنه كان للمجوس كتابا ورفع، وأن سبب رفعه أن عظيمهم تزوج بابنته فأرادوا رجمه فتحصن بحصنه وقال لهم: «نعم الدين دين آدم الذي يزوج الأخ أخته فرفع الكتاب عقوبة لهم» انتهى.

{معتقدات الصابئة}

ومنهم الصابئة، ويظهر مما مر من كلام الفهري أنهم من الثنوية، وقيل هم طائفة من النصارى يقابلون بالأصنام الأرضية الأرباب السماوية متوسطة لرب الأرباب، وينكرون الرسالة في الصور البشرية على الله تعالى ولا ينكرونها عن الكواكب، وقيل طائفة تميل إلى النصارى لاعتقادهم تأثير الأفلاك وقدم العالم وإلهية الشمس وغير ذلك، وقيل قوم خرجوا من اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة، وهذا الذي في الكشاف.

وفي تفسير المهدوي[3] «الصابون الخارجون عن الحق، ومنه صبأ الصبي يصبو صبوا إذا خرج، وإذا لم يهمز جاز أن يكون من صبا يصبو إذا مال، وجاز أن يكون مخففا من المهموز. -ثم قال عن الحسن وقتادة :- [الصابون][4] «قوم يعبدون الملائكة، ويقرءون الزبور، ويصلون إلى القبلة». وعن ابن عباس: هم قوم من اليهود والنصارى لا تحل مناكحتهم ولا تؤكل ذبائحهم»[5] انتهى. ومنهم عبدة الأصنام وتقدم تفسير الصابئة بهم على قول.

{معتقدات عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الأصنام}

قال سعد الدين عند تعداد طوائف الشرك: «ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام، وأما الملائكة والكواكب فيحكى أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة إياهم إليه. وأما / الأصنام 412 فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك.

1- =أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين متضادين قديمين: أحدهما النور والثاني الظلمة، وأثبتوا أصلا ثالثا وهو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع. الملل والنحل: 253.

2- أصحاب زرداشت بن بورشب، أبوه من أذربيجان وأمه من الري، زعموا أن لهم أنبياء وملوكا، وقال زرادشت: النور والظلمة أصلان متضادان وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما. الملل والنحل: 237.

3- سبقت ترجمة المهدوي في الجزء الأول ص: 129 هامش 2 من الحواشي.

4- سقطت من نسخة "أ".

5- قارن بتفسير ابن كثير/1: 148-149.

قال الإمام: فلهم في ذلك تأويلات باطلة: الأول، أنها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم على ما سبق. الثاني، أنها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم، فزينوا[1] كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب. الثالث، أن الأوقات الصالحة للطلسمات[2] القوية الآثار لا توجد إلا حينا من أزمنة متطاولة جدا، فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه. الرابع، اعتقدوا أن الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها فعبدوها لذلك. الخامس، أنه لما مات فيهم من كان كامل الرتبة عند الله تعالى، اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا إلى الله تعالى وتوسلا»[3] انتهى.

{معتقدات الفلاسفة والطبائعيين}

ومنهم الفلاسفة والطبائعيون وهم القائلون بالإيجاب الذاتي وتأثير العناصر.

قال ابن التلمساني: «فأما الفلاسفة فبنوا ذلك على الإيجاب الذاتي وأن واجب الوجود واحد من كل وجه، ولا يصدر عنه مباشرة إلا واحد فقالوا: وقد أقمنا الدليل على أن المؤثر في العالم فاعل بالاختيار وأبطلنا إسناده إلى علة أو طبيعة فلم يبق لهذين المذهبين أصل، ثم يقال للطبائعيين إذا كانت العناصر جواهر متنافرة ذاتا ومحلا فيمتنع امتزاجها بنفسها فلابد أن يكون ذلك بسبب، ولا يمكن إحالة ذلك على مجرد الاتفاق، فإن ذلك يسد باب الاستدلال على الصانع، ثم السبب إن كان حادثا افتقر إلى سبب آخر وتسلسل، وإن كان قديما أو ينتهي إلى قديم لزم حصول الامتزاج أزلا، وهو محال».

{معتقدات المنجمين القائلين بتأثير النجوم}

ومنهم المنجمون القائلون بتأثير النجوم، قال ابن التلمساني: «أما من قال منهم بتأثير النجوم فالرد عليهم بعد إثبات تغيرها وحدوثها وتسخيرها يداني الرد على الطبائعيين، ومن قال منهم إنها لا تؤثر وإنما تدل على ما يقع في العالم، فالرد عليه بالأدلة السمعية، وقد قال عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى (من قال مطرنا بنوء كذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بالله

---

[1]- في جميع النسخ: فرتبوا.

[2]- الطلسم عبارة عن علم أحوال امتزاج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية لأجل التمكن من إظهار ما يخالف العادة أو المنع.

[3]- قارن بشرح المقاصد/4: 41-42.

تعالى)[1] سماه كافرا لمشاركته الكفار في نسبة الأشياء إلى غير الله تعالى، وهو كتسمية تارك الصلاة مع الاعتراف بوجوبها كافرا / لمشاركته [الكافر][2] في خاصية الكفر وهو ترك الصلاة» 413 انتهى.

وفي المعالم أيضا «أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت عملوا له صنما ويعظمونه ويرجعون إليه في طلب المنافع، كما يرجعون إلى الطلسمات المعمولة في كل باب. -قال:- واعلم أنه لا خلاص عن هذه الأبواب -يريد ما تقدم من المذاهب الفاسدة كلها-، إلا إذا اعتقدنا أنه لا يؤثر ولا يدبر إلا الواحد القهار»[3].

قال ابن التلمساني: «يعني وقد قام البرهان على ذلك بما قررناه من عموم الصفات فلا مؤثر سوى إله الخلق والأمر ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[4]» انتهى.

{قصة علي بن أبي طالب في قتاله الخوارج}

وذكر المبرد[5] في الكامل[6]: «أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لما خرج إلى قتال الخوارج، قال له رجل: يا أمير المؤمنين لا تخرج هذه الساعة فإنها لعدوك عليك، فقال ﷺ للناس: إن هذا يزعم أنه يعلم الساعة التي هي لي على عدوي والساعة التي

1- أخرجه البخاري في كتاب الاستسقاء، باب: قوله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾. وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- قارن بمعالم أصول الدين للفخر الرازي: 77.

4- الأعراف: 53 وتمامها: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

5- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 223 هامش 7 من الحواشي.

6- كتاب "الكامل في اللغة والأدب" من أشهر كتب المبرد، فهو أشبه بموسوعة أدبية لغوية، جعله ابن خلدون أحد الكتب الأربعة التي يقوم عليها فن الأدب مع "أدب الكاتب" لابن قتيبة، و"البيان والتبيين" للجاحظ، وكتاب "النوادر" لأبي علي القالي.

لعدوي علي، وإني توكلت على الله ربي وربكم، وعصيت رأي كل متكبر ومضى لوجهه فقاتلهم فطحنهم طحنا»[1].

{قصة المعتصم مع أحد المنجمين في قتاله للكفار}

وذكر ابن خليل الإشبيلي[2] في لحن العوام[3] عن بعض علماء السنة: «أن ملكا[4] من ملوك الإسلام لقي الكفار فصف جيشه مقابلا لعدوه، ومنعهم من القتال فجاء بعض علماء ذلك الوقت فقال: ما للناس لا يقاتلون؟ فقيل له إن المنجم قال للملك: لا تقاتل في هذا الوقت. فتقدم العالم حتى وصل الملك فقال له:

دع النجوم لطرقي يعيش بها	❖	وقم لوقتك وانهض أيها الملك
إن النبي وأصحاب النبي نهوا	❖	عن النجوم وقد أبصرت ما ملكوا

قال: فأذن الإمام في القتال لوقته فهزموا الكفار بإذن الله تعالى». وأنشد بعض علماء أهل السنة في الرد على المنجمين:

يقول المنجم لي لا تسر	❖	فإنك إن سرت لاقيت شرا
فإن كان يعلم أني أسير	❖	فقد جاء بالنهي ظلما وزورا
وإن كان يجهل أني أسير	❖	فجهل العواقب أولى وأحرى

{مناظرة القاضي الباقلاني مع المنجمين في مسألة الطالع}

ووجه ملك المسلمين القاضي أبا بكر بن الطيب[5] إلى مناظرة القطربي فقال له: هل أخذت الطالع / لخروجك؟ قال القاضي ما الطالع؟ فقال: عجبا منك تكون شيخ الإسلام وتقول ما الطالع؟، قال القاضي فقلت: اعلم أن النجوم في السماء على ثلاثة أقسام في وجه انتفاع الخلق بها: الأول: كونها زينة السماء، والثاني: رجوما للشياطين، والثالث: ليهتدى بها في ظلمات البر والبحر عند انبهام الجهات والأوقات على الخلق.

414

[1]- الكامل/3: 1161.

[2]- عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي (ت: 717هـ)، كان مقرءا من فقهاء المالكية.

[3]- عنوان الكتاب بالكامل هو "لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام" مطبوع متداول.

[4]- هو المعتصم بالله أبو إسحاق محمد بن الرشيد (227/178 هـ). بويع بالخلافة بعد المامون سنة 218هـ. راجع القصة في كتاب القانون لليوسي بتحقيقنا ص: 151.

[5]- القاضي أبو بكر الباقلاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 158 هامش 5 من الحواشي.

فأمر الملك عند ذلك بإحضار المنجم صاحب كتاب أشكال البروج وأبي سليمان المنطقي[1] لمناظرة القاضي رحمه الله تعالى في هذه المسألة، وقال هذه آكد علي من إرسالك إلى بلد الروم. فحظرا فناظرهما القاضي، فقطعهما بالدلائل اليقينية والبراهين القطعية العقلية والشرعية، وخرج إلى أرض الروم فقطع جميعهم هنالك في مناظراته المشهورة ﵁ وأرضاه.

{نهي ابن عطاء الله عن التعرض للكواكب وتأثيرها}

وقال ابن عطاء الله في كتاب التنوير[2]: «واعلم أن لله فيك قضاء لابد أن ينفذه وحكما لابد أن يظهره فما فائدة التجسس على غيب رب العالمين؟ وقد نهانا سبحانه أن نتجسس على عباده فقال: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[3] فكيف لنا أن نتجسس على غيبه؟ ولعل هذا الكلام يكون ناهيا لك عن التعرض إلى علم الكواكب واقتراناتها ومانعا لأن تدعي وجود تأثيراتها، ولقد أحسن من قال:

خبرا عني المنجم أني ❖ كافر بالذي قضته الكواكب

عالم أن ما يكون وما كان ❖ قضاء من المهيمن واجب[4]

ومنهم اليهود القائلون بأن عزير بن الله، والنصارى القائلون بأن المسيح ابن الله.

{الغلط عند الجاهلين بالحق على ثلاثة طرق}

وفي شرح الوسطى من كلام ابن دهاق[1] ما ملخصه أن العلم بالله تعالى على وجهين: علم بوجوده سبحانه وذلك معلوم بضرورة العقول، فما رؤي في العقلاء من قال ليس

---

[1]- أبو محمد سليمان السجستاني المنطقي (ت: 380 هـ) فيلسوف وشاعر وأديب، اهتم بالمنطق والفلسفة الطبيعية والنفس. له تصانيف في فنون أخرى مثل كتابه "التعليقات" في الطب. الأعلام/6: 17.

[2]- "التنوير في إسقاط التدبير" لابن عطاء الله مطبوع متداول.

[3]- الحجرات: 12 وتمامها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾.

[4]- الأبيات من قصيدة تنسب للإمام الشافعي رحمه الله.

=

للعالم رب يستند إليه وصدر عنه وجود الخلق، واضطربوا بعد ذلك في أمور زائدة على هذا الضروري، وخرج الغلط عند الجاهلين بالحق على ثلاثة طرق:

أحدها: في كيفية صدور الفعل عنه فذهب الملحدة إلى أنه صدور المعلول عن العلة.

الثاني: أن موجودا لا داخل العالم ولا خارجا عنه مستحيل، فصار هؤلاء إلى التجسيم/ في حقه، تعالى عن ذلك. 415

الثالث: الشرك والعدد والحكم بأن الآلهة كثيرة، وهذا الشرك على أربعة أصناف:

الأول، شرك تتعدد فيه ذات الله تعالى وهو شرك النصارى في التثليث.

الثاني، إثبات آلهة تقرب إلى الله تعالى من عبدها، وهو شرك عبدة الأوثان والملائكة.

الثالث، على ثلاثة أضرب: أحدها إضافة الفعل إلى الأفلاك، وأنها تؤثر في العالم السفلي تأثيرات الأجسام والنبات والمركبات، وأن البعض يتولد عن البعض، وهذا النوع يختص به الفيلسوفي ومن تابعه من عامتهم.

عمي القلوب عموا عن كل فائدة ❖ لأنهم كفروا بالله تقليدا

الثاني: ما أضيف من بعض الأفعال إلى بعض، من أن النار تحرق، والطعام يشبع ونحوهما، وتلك ضلالة تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين، وهم فيها على اعتقادات، فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره، ومن قال تفعل بقوة جعلها الله فيها فهو مبتدع والخلاف في كفره، ومن قال بالربط العقلي فيها فهو جاهل بدلالة العقل.

الضرب الثالث: ما أضيف فيه الفعل إلى غير الله تعالى كما ذهب إليه المعتزلة»[2] انتهى. وسيأتي الكلام على المعتزلة.

وقال المولى سعد الدين رحمه الله تعالى عند الفراغ من مباحث الأجسام المركبات: «ما ذكر في الآثار العلوية التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها أو تحتها، إنما هو رأي الفلاسفة دون المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك إلى القادر المختار، ومع ذلك، فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس وتجربة. –قال:- واعترفوا أيضا بأنه لا

---

[1]- = أبو إسحاق إبراهيم ابن يوسف بن محمد بن دهاق (ت: 611هـ)، الأوسي المالكي المعروف بابن المرأة، الحافظ الفقيه المحدث. له "شرح الإرشاد" لأبي المعالي و"شرح الأسماء الحسنى". شجرة النور: 173.

[2]- قارن بشرح الوسطى: 248-250.

يمتنع إسنادها إلى أسباب أخر، لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعددة، وأن يكون صدوره عن البعض أقليا والآخر أكثريا.

وأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس بأنه غير تام السببية، بل يفتقر إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاد ما هي أسبابه، فإن من الرياح ما يقلع الأشجار العظام ويختطف المراكب من البحار، وأن من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه، وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته، إلى غير ذلك من الأمور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الأسباب المادية والفاعلية، بل لابد من تأثير من القوى الروحانية. -قال:- وقد تواتر في بلاد الترك، ونواحي أرس وبلغار من خواص النبات 416 / والأحجار في شأن السحب والرياح والأمطار، وغير ذلك ما يجزم العقل أنه ليس حادثا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر.

وسمعت من غير واحد من الثقاة، أنهم إذا سافروا في الصيف اصطحبوا واحدا من الكفرة، يقوم باستعمال بعض تلك الأحجار مبتهلا متضرعا في أثناء ذلك إلى الخالق سبحانه وتعالى على طريقهم، وله رياضة عظيمة، وترك للشهوات، ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر، فيحدث سحابة قدر ما يظل أولئك النفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض، تسير معهم إذا ساروا، وتقف إذا وقفوا، وترجع إذا رجعوا، وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح، وإنكار هذا عندهم من قبيل إنكار المحسوسات.

وأما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند إصابته فمشهور. ولعمري إن النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الآثار إلى القادر المختار قاطعة، وطرق الاهتداء إلى ذلك واضحة، لكن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1]»[2] انتهى ملخصا.

---

[1]- تضمين للآية 39 من سورة النور: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.

[2]- قارن بشرح المقاصد/3: 198-200.

{التنبيه الرابع: المقصود بالصنم والوثن}

الرابع: اعلم أن الصنم والوثن بالمثلثة شيء واحد وهكذا في الصحاح والقاموس، وفرق ابن التلمساني بينهما «بأن الصنم ما له صورة جعلت تمثالا والوثن ما لا صورة له». وقال السهيلي[1] في الروض الأنف: «يقال لكل صنم من حجر أو غيره صنم ولا يقال وثن إلا لما كان من غير صخرة كالنحاس ونحوه»[2] انتهى. فيكون الصنم أعم على هذا والله أعلم.

{التنبيه الخامس: جميع الصفات مدلول عليها بالكتاب العزيز}

الخامس: هذا آخر ما ذكر في الصفات الواجبة في حقه تعالى سلبية، ومعاني ومعنوية. وقد ذكر المصنف ما يكتفى فيه منها بالدليل النقلي وما لا، وينبغي أن تعلم أن جميعها مدلول عليه بالكتاب العزيز.

{الدليل النقلي على صفة الوجود}

فعلى الوجود قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾[5]، ونحو هذا، على أن جميع ما يدل على الصفات الوجودية من الكتاب يدل على وجود الذات، لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود.

---

[1]- الإمام السهيلي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 252 هامش 7.

[2]- الروض الأنف/1: 357.

[3]- الإخلاص: 1.

[4]- الأنعام: 20 وتمامها: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

[5]- إبراهيم: 13 ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾.

{الأدلة النقلية على صفتي القدم والبقاء}

وعلى القدم والبقاء ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1].

{الأدلة النقلية على صفات المخالفة والقيام بالنفس}

وعلى المخالفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]. وعلى القيام بالنفس ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[3] ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[4].

{الأدلة النقلية على صفتي الوحدانية والقدرة}

وعلى الوحدانية ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[5] ونحوه.

417 وعلى القدرة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[6] فإن القوة بمعنى / القدرة ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[7].

1- الحديد: 3 وتمامها: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

2- الشورى: 9 وتمامها: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

3- فاطر: 15 وتمامها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾.

4- محمد: 39 وتمامها: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾.

5- فصلت: 5 ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾.

6- الذاريات: 58.

7- آل عمران: 189 وتماماها: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

{الأدلة النقلية على صفة الإرادة}

وعلى الإرادة ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[1] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[2].

{الأدلة النقلية على صفتي العلم والحياة}

وعلى العلم ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[3] ، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4]. وعلى الحياة ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[5].

{الأدلة النقلية على صفتي السمع والبصر}

وعلى السمع والبصر ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[6]، ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾[1]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[2].

---

[1]- هود: 107 وتمامها: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

[2]- القصص: 68 وتمامها: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

[3]- النساء: 165 وتمامها: ﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.

[4]- النور: 62 ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

[5]- الفرقان: 58 ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾.

[6]- الشورى: 9 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

=

{الدليل النقلي على صفة الكلام}

وعلى الكلام ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[3] ، ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾[4] ، ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[5] وقد علم من هذه الآية الاشتقاق أيضا وأن لله أسماء هي القدير والعليم والسميع والبصير، ويلحق بها غيرها.

{بدليل التمانع أيضا يستدل على أن الموجد لأفعال العباد هو الله جل وعلا}

قوله: "**ولا جريان لها على وفق إرادته تعالى...**"[6] الخ، أي زعموا أنه لا جريان لها أي الأفعال الاختيارية على وفق إرادته تعالى، بمعنى أنه تعالى لا يخصصها بل العبد هو الذي

1- = المجادلة: 1 ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾.

2- القمر: 14 ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾.

3- النساء: 163 ﴿وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾.

4- الأعراف: 144 ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

5- التوبة: 6 ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ﴾.

6- العمدة: 181. جاءت هذه الفقرة ضمن سياق قول السنوسي: «... يعني أن الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بأن القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في أفعالهم على وفق اختيارهم، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا في تلك الأفعال الاختيارية، ولا جريان لها على وفق إرادته جل وعلا، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، هو دليل التمانع السابق... ثم زعمت القدرية مجوس هذه الأمة، أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة هذه إنما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين، وهما قدرة العبد الفقير الحقير وإرادته، وهل هذا القول الشنيع إلا قول بإثبات الشريك له تعالى، ووسم له بنقيصة العجز، وغلبة الغير له».

يؤثر عندهم في أفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته، وأما إن أراد بعدم الجريان أنه لا يريدها فهذا إنما هو فيما كان شرا، أما الخير فمراد وفاقا.

قوله: "**مجوس هذه الأمة...**"[1] الخ، إشارة إلى الحديث المروي عن النبي ﷺ أنه قال: (القدرية مجوس هذه الأمة)[2] قال تقي الدين المقترح: «وهذا حديث رواه أبو داوود». وقال الدارقطني: «الصحيح أنه موقوف على ابن عمر، قال ووجه تسميتهم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا، ومنعوا صدور الشر عن النور، وهم يعني المعتزلة منعوا صدور الشر عن الله تعالى، وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا وإلى العبد مباشرة وفعلا» انتهى، وستسمع لهذا مزيد بيان.

قوله: "**نفذ**"[3] هو بفتح الفاء في الماضي وبالذال المعجمة.

قوله: "**ووسم له بنقيصة**"[4] أي وصف له بالنقيصة التي هي العجز وأصل الوسم العلامة بالنار.

قوله: "**وغلبة الغير**"[5] أي وبغلبة الغير فهو بالجر عطف على نقيصة.

قوله: "**وعدم ذاته**"[6] أي من حيث هو إله لأن وجود ذاته وهو إله مع كونه عاجزا مغلوبا ناقصا محال، أما وجود الذات عاريا عن وصف الألوهية فلا يمتنع.

قوله: "**كما يفعل بالمرتعش**"[7] أي كما يفعل الله بالمرتعش، فالفعل مبني للفاعل وضميره الله تعالى.

1- العمدة: 181.

2- أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب القدر. وابن ماجة في المقدمة باب في القدر. والحاكم في المستدرك 85/1. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، وأقره الذهبي. وقد ذكره ابن حبان في المجروحين ضمن ترجمة زكريا ابن منظور مستشهدا به على أنه منكر الحديث.

3- العمدة: 181.

4- نفسه: 181.

5- نفسه: 181.

6- نفسه: 181.

7- نفسه: 181.

قوله: "إلى غير ذلك من الظواهر"[1] الخ، يعني كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[2] أي ممكن بدليل العقل. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾[3] وإنما لم يجعلها نصوصا لما في الكل من احتمال ما، لكن الراجح منها الدلالة على عموم تأثير القدرة الأزلية لكل أثر، أما الآية الأولى فعلى / قراءة النصب، في "كل" فالظاهر أن المعنى إنا خلقنا كل شيء خلقناه على الاشتغال وهو أبلغ، فيجري على مذهب السنة، ويحتمل أن جملة "خلقناه" وصف لـ"كل" إذا لم يراع الاشتغال والظرف هو الخبر، وحينئذ إن لم يعتبر المفهوم لم تكن الآية حجة لنا، ولا للمعتزلة. وإن اعتبر [فكذلك][4] أيضا، لأن المعنى أن كل شيء مخلوق لله تعالى فهو بقدر، وغير المخلوق لله تعالى يحتمل أنه هو ذاته تعالى وصفاته، ويحتمل أنه الذات والصفات وأفعال العباد، فنحن نقول بالأول والمعتزلة يقولون بالثاني، والآية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا لأحد الفريقين، فلابد من دليل من خارج، وقد دل العقل والسمع على عموم التأثير للباري تعالى، فبطل ما تخيلوه.

418

وعلى قراءة الرفع فـ"كل شيء" مبتدأ و"خلقناه" خبره، وهذا دليل أهل السنة، ويحتمل أن يكون الفعل وصفا لشيء والظرف خبر للمبتدأ، [وخلقناه خبر][5] وحينئذ لا يكون حجة لنا ولا علينا سواء اعتبرنا المفهوم أم لا كما مر في الوجه الأول.

وأما الآية الثانية فالكثير من الناس يقولون إن "ما" مصدرية لا موصولة، إذ لا تقدير مع الأولى، والمعنى خلقكم وخلق عملكم، وهذا مذهب أهل الحق.

وقال المهدوي في تفسيره ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[6] «قيل معناه وما تعملون من الأصنام يعني الخشب والحجارة وغيرهما، وقيل إن "ما" استفهام ومعناه

---

[1]- العمدة: 182.

[2]- الرعد: 18 وتمامها: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾.

[3]- النحل: 17 ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- الصافات: 96.

التحقير لعملهم، وقيل هي نفي والمعنى وما تعملون ذلك لكن الله خالقه. -قال:- والأحسن أن تكون "ما" مع الفعل مصدرا، والتقدير والله خلقكم وعملكم وهو مذهب أهل السنة، أن الأفعال خلق لله عز وجل وخلق اكتساب للعباد».

وقال السعد في شرح النسفية: «﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم، على أن "ما" مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن "ما" موصولة، ويشتمل على الأفعال لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو [للعبد][1]، لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا، وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون "ما" مصدرية»[2] انتهى. ومثل هذا الكلام له في شرح المقاصد.

ونقل ابن حجر[3] عن السهيلي أنه قال: «اتفق العقلاء على أن أفعال العباد لا تتعلق بالجواهر والأجسام، فلا تقول عملت حبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا. فإذا كان كذلك، فمن قال أعجبني ما عملت فمعناه الحدث، فعلى هذا لا يصح في تأويل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلا أنها مصدرية وهو قول أهل السنة. ولا يصح قول المعتزلة أنها موصولة، فإنهم زعموا أنها واقعة على الأصنام التي كانوا ينحتونها، فقالوا التقدير: خلقكم وخلق الأصنام، وزعموا أن نظم الكلام يقتضي ما قالوه لتقدم قوله "ما تنحتون"، لأنها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك "ما" الثانية، والتقدير عندهم: أتعبدون حجارة تنحتون والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التي تعملونها.

419 /

هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو، إذ "ما" لا تكون من الفعل الخاص إلا مصدرية، فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول أهل السنة أبدع.

فإن قيل: قد تقول عملت الصحفة وصنعت الجبنة[4] وكذا يصح عملت الصنم.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - قارن بشرح النسفية: 78-79.

[3] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 194 هامش: 4.

[4] - في نسخة "ب": الجبة.

قلنا: لا يتعلق ذلك إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب، وهي الفعل الذي هو الإحداث دون الجواهر بالاتفاق»[1]. انتهى.

وقد أشبع ابن حجر الكلام على الآية واستوفى ما قيل فيها جهده، فعليك به إن شئت. وانظر الانتصاف[2] على الكشاف فقد أبطل على الزمخشري[3] ما تعلق به وأفسد ما احتج به.

{القائلون من المتكلمين بتأثير القدرة الحادثة في حال أو وجه اعتبار}

قوله: "**على أقدار قدرها الله تعالى**"[4] أي على تخصيصات خصص الله تعالى الفعل بها، يريد أن العبد يخلق فعله، ولكن بعد أن يقدره الله تعالى له، ويخصصه له بما يختص به من الجائزات لأن العبد يستحيل منه تخصيص الفعل، فإن تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه وذلك إنما هو لله تعالى.

{القاضي الباقلاني والأستاذ الإسفرايني أول من قال بتأثير القدرة الحادثة}

وذكر تقي الدين أن الإمام أخذ هذا المذهب من قول القاضي والأستاذ، قال: روي عن القاضي والأستاذ أبا إسحاق أن القدرة الحادثة تؤثر في حال أو وجه واعتبار، وفرقوا بين الاختراع والكسب، أن الاختراع إنشاء الذات وإحداث الوجود، والكسب إثبات حال لذات الفعل[5].

1- نص منقول بأمانة عن نتائج الفكر للسهيلي. فتح الباري/13: 647.

2- من أهم الكتب المؤلفة على الكشاف كتاب الانتصاف ينسب لابن المنير الإسكندري (ت: 683 هـ)، وهو مطبوع على هامش الكشاف في معظم طبعاته. راجع أزهار الرياض للمقري ففيه مزيد تفصيل الكلام عن الزمخشري وكتاب الكشاف.

3- أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (538/467 هـ)، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة، وعلم البيان. له تصانيف بديعة منها: "الكشاف في تفسير القرآن العظيم" و"المفرد والمركب" و"أساس البلاغة" وغيرها. وفيات الأعيان/1: 168.

4- العمدة: 182.

5- في نسخة "ب": إثبات حال الذات للفعل.

ثم عبر الأستاذ في جهة الفرق بينهما أن قال: «الاكتساب فعل فاعل بمعين والاختراع فعل فاعل لا معين له، وأراد[1] بذلك أن الوجه والاعتبار والحال على رأي غيره لا يصح أن ينفرد بالثبوت، بخلاف الذات المخترعة فإنها تنفرد بالثبوت، فاحتاج المكتسب إلى المخترع في إنشاء الذات التي ثبت لها الاعتبار والحال فلابد له من معين / ليصح إيقاع فعله». 420

{مذهب إمام الحرمين في المسألة}

ثم أخذ الإمام[2] هذا القول فبنى عليه آخر عمره مذهبا آخر فقال: قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار خصصها الباري تعالى وأرادها. ثم زعم أنه جمع بين دليلي الفريقين فقال: توجه الطلبة التكليفية على العبد يدل على كونه فاعلا، وجهله بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر، فإن التخصيص والتقدير يستدعي العلم، فاحتاج العبد إلى معين يقدر له فعله ويخصصه. وعمل بقول السلف فإنهم أجمعوا على أن لا خالق إلا الله تعالى، والخلق عبارة عن التقدير، فالله خالق كل شيء وأفعال العباد مخلوقة له، أي مقدرة مخصصة بتقديره وتخصيصه. وأما المعتزلة فزعموا أن العبد يستقل بالاختراع فخالفوا إجماع السلف وإطباقهم على أن «ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[3]، والإمام لا يرى وقوع شيء خارجا عن مشيئته وإرادته.

قال المقترح: «والذي ارتضاه -يعني الإمام- في هذا الكتاب[4] خلاف ذلك وإبطال قول من قال إن القدرة الحادثة تؤثر فلا يصح تأثيرها في الوجود لما سبق من عموم قدرة الباري تعالى وإرادته، ولا يصح أن يتخصص به ما ليس من فعله وتأثيره، فإن الفعل إذا وقع بالعبد فقد تخصص به فكيف يتخصص بغيره، ونعني بتخصيصه إيقاعه على الوجه المخصوص فما لا يوقعه فكيف يخصصه» انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": وأرادوا.

[2]- المقصود بالإمام هنا إمام الحرمين سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش 5 من الحواشي وليس الإمام الفخر الرازي الذي يقصد عند الإطلاق في عرف المتكلمين.

[3]- أخرجه البيهقي في أسماء الله والصفات، باب: ما شاء الله كان.

[4]- يغلب على الظن أن المقصود بالكتاب في النص "العقيدة النظامية" المنسوبة لإمام الحرمين.

قوله: "**وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل بقدرته...**"[1] الخ، هذا لا يسلمه الإمام بل يدعي أن الله تعالى خصص الفعل ليوجده للعبد لا ليوجده تعالى بقدرته، فلا يتوجه هذا التقسيم على الإمام.

فإن قيل: مراد المصنف أن قدرة الله متعلقة بذلك الفعل لعموم تعلقها بكل ممكن، فإذا أوقعه العبد لزمت الغلبة المذكورة.

قلت: فحينئذ يتوجه الاعتراض الذي ذكره تقي الدين رحمه الله في الرد على المعتزلة بذلك العموم، وهو أن تعلق القدرة يطلق على معنيين: أحدهما تأتي وقوع الفعل به، الثاني وقوعه به، فتأتي الوقوع ثابت قبل الوقوع، ولا يرتفع ذلك التمكن. والتأتي لوجود القدرة الحادثة وثبوت مقدور بين قادرين بمعنى التمكن والصلاحية، والتأتي غير ممتنع وإنما يمتنع وقوعه بهما فلا يمتنع صلاحية القدرة الأزلية، ووقوع الفعل بقدرة / أخرى صالحة. 421

ثم قال تقي الدين: «وإنما تقرر هذه الدلالة بأن يقال كما عم تعلق قدرته تعالى، بمعنى أن كل ممكن يتأتى منه تعالى فعله، فكذلك لابد أن يريد وجوده وانتفاءه لعموم تعلق الإرادة، وإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب أن يراد، وإذا قصد إلى إيقاعه وأوقعه غيره، كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ إرادته ونفوذ إرادة غيره، وذلك الذي منعناه عند إبطال القول بالإلهين» انتهى.

وكان هذا مراد المصنف وهو الذي يلزم الإمام، وزاد المؤلف في شرح الوسطى لرد مذهب الإمام: «أن الإرادة تخصيص، والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص، والعبد يوقعه على الوجه المخصوص، فلا يصح أن يكون مخصصا بالإرادة الأزلية. وإرادة فعل الغير[2] إذا حققت تَمَنٍّ وشهوة لا أنها إرادة وتخصيص حقيقة، إذ القصد الذي هو معنى الإرادة الحقيقية لا[3] يتعلق إلا بفعل القاصد، فقد لزم إذن خروج فعل العبد عن مشيئة الله تعالى وإرادته. والإجماع أن «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»،

---

[1]- العمدة: 183.

[2]- في شرح الوسطى: العبد.

[3]- في شرح الوسطى" إنما يتعلق بفعل القاصد.

فانصراف القدرة الحادثة إلى إيجاد شيء لا يعلمه العبد ولا يقدر أن يوجده، إن لم يرد الله تعالى وجوده هو جوهرب الإمام من الجبر إليه»[1] انتهى. وهو واضح ونحوه في المقترح.

غير أن في قولهم «التخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص» بحث، إذ يقال التخصيص [قد][2] يطلق على ذلك وعلى القصد إلى وقوع الفعل على وجه خاص كما مر من أن الإرادة تتعلق صلاحيا وتنجيزيا، وأي شيء يلزم عند إرادة الثاني؟ وأما كون الإرادة لا تتعلق إلا بفعل المريد فظاهر، وقد تقدم في كلام المصنف عند التفريق بين الأمر والإرادة، أن الإرادة لا بمعنى الشهوة، والمحبة لا تتعلق إلا بفعل المريد، أي وأما بمعنى الشهوة والمحبة فهي تتعلق بفعل الغير كما ذكر هنا، وأما قوله ولا يقدر أن يوجده إن لم يرده الله تعالى فينبغي أن يزيد فيه وإذا أراده الله تعالى وقع لا محالة ليتضح الجبر كثيرا.

قوله: "**ولا يدفع محذور...**"[3] الخ، المضارع مبني للفاعل وهو قوله "أن تأثيرها..." الخ ولفظة محذور بالنصب على المفعولية.

قوله: "**لأن التأثير إذا قدر أنه صفة نفسية...**"[4] الخ، قد يقال هذا التعليل غير مناسب ما قبله عند التأمل، لا يقال المقصود من هذا الكلام / أن التأثير إذا كان وصفا نفسيا للقدرة الحادثة لم يتوقف على شيء، وحينئذ لا يصح أن يقول الإمام إن تأثير العبد على وفق إرادة الله تعالى، فلزمت الغلبة المذكورة، ويكون هذا الكلام ردا لقول الإمام إن فعل العبد على وفق إرادة الله تعالى ليعلم أن قوله ذلك لا يدفع المحذور لعدم صحته وملائمته لمذهبه، فتظهر المناسبة حينئذ.لأنا نقول الكلام إنما هو مفروض في مغلوبية قدرة 422

---

[1]- قارن بشرح الوسطى: 241.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة : 183.

[4]- نفسه: 183. قال الإمام السنوسي في شرح هذه الفقرة وما بعدها: «لأن التأثير إذا قدر أنه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن أن يتوقف ثبوته على شيء أصلا، وإن كان الثاني وهو أن التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم أن يفتقر إلى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير... وكذلك أيضا لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده، إلا أن القاضي يقول: إن أخص وصف الفعل حال، والأستاذ ينفي الأحوال ويقول: إن أخص وصف الفعل وجه اعتبار».

الباري تعالى لا مشيئته، وأيضا الغلبة لقدرة الباري تعالى عندما ثبت للعبد التأثير حاصلة سواء أثبتنا للباري في ذلك مشيئة أم لا.

فكان الواجب أن يقال عند التعليل لا يندفع المحذور بإثبات الإرادة، لأن إسناد التأثير إلى قدرة العبد يقضي بمغلوبية قدرة الباري وعجزها، ويجاب بمنع كون الكلام مفروضا في مغلوبية القدرة فقط، بل المشيئة أيضا لقوله «وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل» يعني ولو أوجده العبد لم يقع ما أراده الله تعالى وشاءه فصار مقهورا مغلوبا.

فإن قيل: ولم اقتصر المؤلف على الكلام في شأن الإرادة على هذا؟.

قلنا: لأنها التي يتوهم أن الإمام لا يلزمه المحذور فيها فدفع ذلك الوهم، تأمل.

قوله: "**وإن كان الثاني فيها...**"[1] الخ، هو قسيم قوله فإن كان الأول.

قوله: "**في أخص وصف الفعل...**"[2] الخ، يعني ككونه صلاة أو غصبا أو أكلا مثلا. فإن الصلاة مثلا لها عموم من حيث كونها فعلا وخصوص من حيث كونها صلاة، وذلك أن هذا الفعل الذي يسمى صلاة له أحوال، وهي كونه موجودا وكونه عرضا وكونه فعلا وكونه تكليفا وكونه عبادة وكونه واجبا وكونه صلاة إلى غير هذا من الاعتبارات والأحوال الذاتية والعرضية، وكل واحد منها أعم مما بعده وأخص مما قبله، على ما عرف في الأجناس العالية والمتوسطة والسوافل، وأما ما يقوم مقام ذلك من الأعراض العامة والخاصة فبالضرورة أن الأخير منها، وهو كون الفعل صلاة أخص من كل ما قبله، ومن ثم نقول إن أخص وصف الفعل كونه صلاة ومثل هذا التقرير في كونه سرقة أو غصبا.

ولا يخفى أن الأخصية إضافية، إذ معلوم أن وراء كونه صلاة ما هو أخص منه، ككونه فرضا أو نفلا ليليا أو نهاريا رباعيا أو ثلاثيا إلى غير ذلك، / فإذا انتقش في ذهنك ما ذكرناه، فاعلم أن القاضي يقول إن هذا الأخص حال، لأن كون الفعل صلاة مثلا حالة للفعل، والأستاذ يقول هو وجه واعتبار، لأن للفعل جهات كما مر آنفا، فكونه صلاة وجه من وجوهه واعتبار من اعتباراته، فاتفق القاضي والأستاذ على ملاحظة كون الفعل صلاة 423

---

[1]- العمدة: 183.

[2]- نفسه: 183.

مثلا، إلا أن القاضي يقول إن تلك الكونية أمر ثابت في الخارج لا يتصف بوجود ولا عدم، بل واسطة بينهما وهو معنى الحال، والأستاذ يقول تلك الكونية أمر اعتباري لا وجود له ولا ثبوت.

قوله: "**ويلزم من ذلك علمه بها**"[1] أي بالحركات واللزوم ظاهر، لأن إيجاد الحركة واختراعها فرع تخصيصها، وذلك فرع العلم بها، وبهذا استدل أئمة السنة رضي الله تعالى عنهم، على أن العبد لا يخلق أفعاله ضرورة عدم علمه بتفاصيلها.

قوله: "**وأنه لا يفعل في ذاته**"[2] أي لا يفعل الحركة في ذاته لاستحالة أن يتحرك الله تعالى أو يسكن أو يصلي ولا يتصف بها اتصاف قيام أيضا، بأن يقال إنه متحرك أو مصلي مثلا، كما يأتي وإنما يتصف بها اتصافا فعليا اختراعيا، بأن يقال إنه خالق الحركة أو مخترعها أو موجدها أو محرك الأجسام ونحو ذلك، وهذان المعنيان في كلام المصنف إن عطفهما على اللازم الأول وهو علمه بها، فالملازمة تحتاج إلى بيان، والظاهر أن هذا الكلام عطف على المجرور أولا، وهو قوله: بأن الحركة من حيث هي حركة والجميع لبيان التفريق، وهذا واضح.

قوله: "**فلا تضاف إليه من العبد**"[3] أي حال كونها كائنة من العبد.

قوله: "**فيقال أوجدها أو أحدثها...**"[4] الخ، هذا مرتب على قوله "تنسب إلى الله تعالى إيجادا واختراعا"، أي تنسب إلى الله تعالى إيجادا واختراعا، فيقال أوجدها ويصح أن يرتب

---

[1]- العمدة: 183. يقول الإمام السنوسي شارحا لهذه الفقرة وما تلاها من كبراه: «ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها، وأنه لا يفعل في ذاته، ولا يتصف بها اتصاف قيام، فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها، فيقال: أوجدها وأحدثها، ولا يقال: إنه متحرك بها، وتنسب إلى العبد من حيث خصوصها، وهو كون تلك الصفة صلاة أو غصبا أو سرقة، ولا تأثير لقدرة العبد إلا في ذلك الوجه. ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه، وذاته محل فعله وكسبه، وتكون صفة له فيقال: إنه متحرك وساكن ومصل وغاصب، وإن اتصل به أمر فوقع على موافقته سمي: طاعة وعبادة، وإن اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي: معصية وجريمة، وذلك الوجه هو المكلف به، وهو الذي توجه الخطاب به فقيل: صَلِّ ولا تغصب ولا تسرق، وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم، لا من حيث إنه موجود، فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال».

[2]- نفسه: 183.

[3]- نفسه: 183.

[4]- نفسه: 183.

على ما قبله بتقدير محذوف دل عليه السياق، كأنه يقول فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها، بل تضاف إليه من حيث عمومها، فيقال أوجدها وأحدثها وهو ظاهر.

قوله: "**ولا يقال إنه تحرك بها**"[1] هذا بيان لقوله "ولا يتصف بها اتصاف قيام" ففي الكلام لف ونشر مرتب على هذا، أو معكوس على ما قررناه أولا.

قوله: "**كون تلك الصفة**"[2] أي الخصوص وهو كون تلك الصفة أي التي يتصف بها صلاة، وعبر بالصفة عن المعنى الموجب للحال لأن العبد / يتصف بجميع أفعاله عموما 424 وخصوصا، فيقال إنه متحرك ومصلي وسارق مثلا.

قوله: "**وتكون صفة له...**"[3] الخ، الضمير في تكون كأنه عائد إلى الصفة المذكورة التي تنسب إلى العبد، لكن من حيث هي لا بقيد كونها حركة بدليل قوله "متحرك وساكن"، ولو ذكر الضمير ليعود إلى فعل العبد مطلقا كان أفضل والله أعلم.

قوله: "**وإن اتصل به أمر**"[4] أي بفعل العبد أو بالعبد.

قوله: "**وذلك الوجه**"[5] يعني الوجه الخاص هو المكلف به.

قوله: "**لا من حيث إنه موجود...**"[6] الخ، كأنه عطف على مقدر، أي ذلك الوجه هو المكلف به من حيث إنه صلاة أو غصب أو زنى ونحو ذلك من الخصوصيات لا من حيث إنه موجود.

قوله: "**فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال...**"[7] الخ، يريد أن معقول الوجود لا يختلف بكون الموجود صلاة أو غصبا أو غير ذلك، فإن الجميع موجود والوجود عرض واحد تتصف به جميعا، وحينئذ لو أمر بالصلاة من حيث هي فعل موجود، لكان كل موجود

---

[1] - العمدة: 183.

[2] - نفسه: 183.

[3] - نفسه: 183.

[4] - نفسه: 183.

[5] - نفسه: 184.

[6] - نفسه: 184.

[7] - نفسه: 184.

مأمورا به ولو نهى مثلا عن الغصب من حيث إنه [فعل][1] موجود، لكان [كل][2] موجود منهيا عنه، واللازم فيهما باطل فكذا الملزوم، فوجب أن يكون التكليف إنما توجه إلى الأفعال من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب.

فإن قيل: الملازمة ممنوعة إذ الأمر أو النهي عن فعل ما لا يقتضي الأمر أو النهي عن جميع الأفعال، فإن المكلف تعالى مختار، وحينئذ لو أمر أو نهى عن موجود لم يلزم الأمر أو النهي عن كل موجود.

قلنا: متى توجه الأمر أو النهي باعتبار الوجود فالمراد أفراده التي يتحقق فيها، فإن الماهيات يستحيل أن تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة إيجادها، وإنما يطلب في التحقيق جزئياتها ولا ينحصر ذلك في فرد من الأفراد فيجب الجميع، ألا ترى أنه لما أمر بالصلاة عم الأمر جميع أفرادها، ولما نهى عن الغصب عم النهي جميع أفراده، ولم ينحصر في البعض فكذا لو أمر بالوجود لوجب أن يعم الأمر كل موجود، ولو نهى عنه لعم النهي كل موجود، وهذا باطل، لا يقال إنما يلزم هذا لو توجه التكليف إلى الحقيقة من حيث هي، ونحن نمنع ذلك ونقول إنما توجه التكليف إلى الوجود المقيد بكونه صلاة أو غصبا مثلا لا إلى الوجود المطلق، حتى يعم الجميع، لأنا نقول هذا هو مدعانا مع تغيير في العبارة.

425 وفيه نظر، لأن المدعى هو أن التكليف توجه إلى الخصوصية لا إلى الوجود/ المقيد بالخصوصية، ففي المقام بحث، وقد يجاب بأن التعدد باعتبار العموم والخصوص إنما هو في الذهن دون الخارج، والتعدد الذهني إنما يحصل بملاحظة كل اعتبار وحده، وحينئذ لو توجه إليه التكليف لزم العموم السابق، وفيه بحث لصحة اعتبار التقييد ذهنا أيضا، والحق أن يقال متى كان التكليف على قيد الخصوصية كانت الخصوصية هي التي جاء التكليف بطلبها، لما مر من أن الأمر بالماهية أمر بالجزئيات ولا إشكال، تأمل.

قوله: "**أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم**"[3] يريد أن البصريين منهم كالجبائي[1] وابنه[2] وأبي يعقوب الشحام[3] ذهبوا إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها،

1- سقطت من نسخة "أ".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 184. قال السنوسي في شرحه على كبراه: «قال: وهذا أعدل من قول المعتزلة، فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم، والفاعل لا يفعل فعلا غير الوجود عندهم، وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق

=

وكل جنس من أجناس الموجودات، فإن أعدادها لا نهاية لها، وهي ثابتة في العدم ولم يصفوا الرب تعالى بالاقتدار على خلق الذات، وإنما آثرت القادرية عندهم إخراج الذات إلى الوجود، وأما الكعبي[4] منهم وأبو الهذيل[5] وأبو الحسين البصري[6] فقد وافقوا أهل السنة على أن المعدوم ليس بذات ولا عين وإنما هو نفي محض، غير أنهم يقولون بشيئية المعدوم خلافا لأهل السنة.

قوله: "**وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق**"[7] أي باختلاف أفرادها، والضمير للوجود وأنثه باعتبار الخبر، وهو أنه حال، ورأيت في نسخة عتيقة وهو حال بتذكير الضمير.

فإن قيل: إطلاق الحقائق على الأفراد لا ينبغي لأن الأفراد أشخاص ليست بحقائق.

قلنا: ذلك في النوع السافل، وأما الوجود فلما كان بمنزلة الجنس كانت أفراده حقائق كلية، ألا ترى أن الطاعة والمعصية والصلاة والغصب ونحو هذا حقائق.

قوله: "**فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد...**"[8] الخ، يريد أن ما توجه به التكليف وهو الخصوصية غير مقدور عندهم للعبد، لأن الخصوصية متقررة في العدم، وذلك أنهم يقولون الحقائق ثابتة في العدم وأوصافها النفسية، ومن جملتها هذا الأخص،

=والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الأفعال وقبحت. وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم، فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم، والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف، بخلاف ما ذهب إليه القاضي، فكان ما صار إليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا».

[1]- أبو علي الجبائي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 383 هامش 3 من الحواشي.

[2]- أبو هاشم الجبائي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 383 هامش 2 من الحواشي.

[3]- أبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة وعنه أخذ أبو علي الجبائي. وفيات الأعيان/4: 267.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش 6 من الحواشي.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 244 هامش 3 من الحواشي.

[7]- العمدة: 184.

[8]- نفسه: 184.

ومن ثم كفر الجبائي وأصحابه حيث قال بذلك، لأنه تصريح بقدم العالم، حيث أثبت الذات موصوفة بالصفات في العدم، وإذا لم تكن الخصوصية مقدورة للعبد امتنع طلبها والتكليف بها، لا سيما عندهم فإنه قبيح وما كان مقدورا للعبد وهو الوجود لم يتوجه به تكليف / لما مر من أنه لو توجه التكليف بالوجود لعم الحكم كل موجود. 426

قوله: "**مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا...**"[1] الخ. أما العقلية فلأنه أسند وجود الحركة واختراعها إلى الله تعالى، إذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك يصح تخصيصها وإيجادها، وأما الشرعية فلأنه أسند الخصوصية إلى العبد فيصح التكليف الوارد في الشرع عليها والله أعلم، بخلاف المعتزلة فإنهم يلزمهم عكس هذا. فلم يوافقوا العقل ولا الشرع كما قررنا أولا في إلزامهم أن ما توجه به التكليف ليس مقدورا، وما هو مقدور لم يتوجه به التكليف.

{شبهة من شبه المعتزلة}

قوله: "**حيث قالوا للأشعرية**"[2] هو متعلق بتشنيعات المعتزلة.

قوله: "**افعل ما أنا فاعله...**"[3] الخ، هذه شبهة من شبه المعتزلة على أن للعبد تأثيرا في أفعاله. قالوا كلف العبد والتكليف بما ليس من فعله محال. قال تقي الدين المقترح مقررا لكلامهم: «أما المقدمة الأولى وهي وقوع التكليف للعبد فمسلمة. وأما الثانية فتقرر من وجوه أحدها، الرجوع إلى مأخذهم في التحسين والتقبيح، وسيأتي إبطال هذه القاعدة عليهم. ثانيها، أن الطلب المتعلق لابد له من مطلوب والمطلوب من العبد منسوب إليه من جهة الطلب، ونعني بهذه النسبة أنه طلب منه إيقاعه، فقوله "أوقع يا من لا يصح أن يوقع" متناقض وكذلك "افعل ما أنا فاعله".

1- العمدة: 184.

2- نفسه: 184. يقول السنوسي في شرح هذه الفقرة وما بعدها من كبراه: «قال شرف الله بن التلمساني: وما ذكروه وإن كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن إلزام التكليف بالمحال بتقدير أن لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار إليه الأشعري ومن وافقه حيث قالوا للأشعرية: إن حاصل التكليف يكون على هذا التقدير «افعل يا من لا فعل له» و«أفعل ما أنا فاعله» إلا أنه ضعيف».

3- نفسه: 184.

والجواب أن نقول: جواز التكليف ووقوعه من اليقينيات التي لا نزاع فيها، وإنما النزاع في تكليف ما لا تؤثر القدرة الحادثة فيه، وقد علمتم من خصومكم جواز تكليف ما لا يطاق وكيف لا يجوزون ما لا تؤثر القدرة فيه وليس ذلك من القضايا الضرورية فما دليلكم على امتناعه؟ وسؤالكم لنا ما الفرق عند عدم التأثير بين المطالبة بالطعوم والألوان والروائح، فلا فرق عندنا في جواز التكليف بين ما هو من جنس المقدور وما ليس من جنس المقدور. ثم ذكر التكليف بالمحال وذكر من خالف الأشعري من أهل السنة وما يرد به.

-ثم قال:- فالحق في الجواب هو المنهج الذي سلك الشيخ من جواز التكليف بما لا تؤثر فيه قدرة العبد، وجواز تكليف ما لا يطاق قطعا، كمسألة[1] خلاف المعلوم إذ لا قدرة عليه، والتكليف به ثابت. وقولهم إن التناقض في كلام الله مندفع بالاتفاق مسلم، غير/ أنا لا نسلم ثبوت التناقض، لأن التناقض إنما يثبت إذا كان التكليف يشعر بثبوت تأثير القدرة في المقدور وهو محل النزاع، وإذا لم يشعر بثبوت التأثير فنفيه لا يناقضه. فإن عادوا إلى مسلك التقبيح فسنبين أنه لا يقبح شيء فإن القبيح ما قبحه الشرع، وإذا وضح من أصلنا التكليف بما لا قدرة عليه، والتكليف بما لا تؤثر فيه القدرة إذا وجدت، فحاصل استدلالهم بمحل متنازع فيه ولم يذكروا على إبطاله دليلا. 427

فإن قالوا صحة الأمر بذلك يصحح وجوبه، فيستدعي جواز اللوم على الترك، وذلك يشعر بإمكان صدور الفعل منه فيناقض امتناع صدور الفعل منه.

قلنا: أما جواز اللوم على ما لا قدرة عليه فنلتزمه، فإن خلاف المعلوم كذلك، وإذا جوزنا إيلام البرايا وتعذيب المطيعين، فكيف نقف عن تجويز اللوم، وقولهم اللوم يشعرنا بإمكان صدور الفعل منه، فلا نسلم هذا الإشعار، وما دليله وتمشية المسألة بدعوى عارية عن برهان لا سبيل إليه». انتهى.

وهو في غاية من التحقيق فتمسك به، وسنزيد هذه المسألة بيانا عند التعرض للكسب إن شاء الله تعالى. وقد وضح لك أن كون حاصل التكليف "افعل ما أنا فاعله"، و"افعل يا من لا فعل له" لا يقتضي تناقضا ولا تهافتا، إذ التناقض لا يتصور إلا في الإخبارات، والكلام المذكور إنشاء وغاية ما فيه أنه أمر بمحال، وإلزام للعبد ما لا قدرة له

1- أي كمسألة التكليف بخلاف المعلوم كتكليف أبي جهل بالإيمان الذي تعلق علم الله بعدم وقوعه.

عليه بمنزلة ما لو قال له كن عدما أو عرضا أو حجرا، فإن لم تكنه نعمتك أو عذبتك، وهذا يجوزه ولا يقبح من الله تعالى شيء، فإنه هو الملك المتصرف في ملكه ولا استحقاق للعبد ولا حجة له عليه تعالى ولله الحجة البالغة[1].

قوله: "**إلى إيجادها على حيالها...**"[2] الخ، تقدم معنى هذه اللفظة لغة، والمراد أنه لا يمكن إيجاد الحال بدون الذات، وهي المعنى الموجب لها، والدليل على أنها لو فعلت على حيالها لصح القصد إليها، والقصد إلى الشيء بدون العلم به محال، فلابد أن تعلم على حيالها لكن الحال لا تعلم بدون العلم بذي الحال، فلا يمكن العلم بكونه متحركا أو ساكنا إلا بعد العلم بالذات، كذا قرره تقي الدين رحمه الله تعالى، واستشعر سؤالا وهو أن الذات قد تعلم دون الحال، فقيام الدليل / على إثبات الحال فما أنتجه الدليل معلوم زائد على المعلوم أولا فتعلم الحال على حيالها. وأجاب بأن الدليل ينتج كون الذات على صفة كذا، فلا يناقض العلم السابق، انتهى. 428

وينبغي أن تعلم أنه تقدم الخلاف في أن الحال هل يحتاج إلى مؤثر، أو معناها يوجبها، وأن مذهب القاضي والنزاع المذكور فيه إنما يتمشى على الأول دون الثاني.

{المذاهب الخمسة في تأثير قدرة العبد في فعله من عدمها}

قوله: "**الأقوال في هذه المسألة خمسة...**"[3] الخ، وجه ضبطها بالتقسيم أن نقول: العبد إما أن تكون له القدرة أم لا، الثاني مذهب الجبرية، وعلى الأول إما أن يكون لها تأثير

---

[1]- تضمين للآية 150 من سورة الأنعام: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

[2]- العمدة: 184.

[3]- نفسه: 184. يقول السنوسي في تقرير شرحه لهذه الفقرة في كبراه: «... قلت: والحاصل أن الأقوال في هذه المسألة خمسة: الأول: قول الأشعري ومن تابعه، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة: أن قدرة العبد لا تأثير لها البتة، وإنما هي مقارنة لمقدورها فقط.

و الثاني: القول الذي حكي عن الإمام: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على أقدار قدرها الباري تعالى.

والثالث: قول القاضي ومن تابعه بأنها تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده.

الرابع: مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا، وإنما المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلا، ولا زيادة عليه أصلا، وساووا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار.

والخامس: مذهب القدرية مجوس هذه الأمة: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال».

أم لا. الثاني مذهب الشيخ وجمهور الأشاعرة، وعلى الأول إما أن يكون تأثيرها في الفعل أو في وصف الفعل، الثاني مذهب القاضي وأتباعه، ولم يجعله مذهبين باعتبار الحال والوجه والاعتبار حتى تكون المذاهب ستة، لأن الأمر واحد، وعلى الأول إما أن يكون تأثيرها في الفعل على سبيل الاستقلال أم لا. الثاني مذهب الإمام في آخر أمره إن صح عنه، والأول مذهب القدرية، وهذه المذاهب كلها باطلة ما خلا الثاني وهو مذهب الشيخ والجمهور رضي الله عنهم، وهذا التقسيم على ما ذكر المصنف وهو المعروف.

ووقع عند الخيالي[1] في حواشيه على شرح النسفية للسعد، أن مذهب الأستاذ وقوع الفعل بمجموع القدرتين على أن تؤثرا في أصل الفعل، فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لا مؤثرة استقلالا، والتأثير في أصل الفعل لا بالوجه والاعتبار خلاف ما مر فانظره.

وبعد كتبي هذا رأيت ما ذكره الخيالي هو الذي ذكره العضد[2] والسعد.

{أدلة أهل الحق من المعقول والمنقول على أن العبد لا تأثير له في أفعاله}

قوله: "**دل عليه الكتاب والسنة...**"[3] الخ، احتج أهل الحق رضي الله عنهم على أن العبد لا تأثير له في أفعاله بالمعقول والمنقول، أما المعقول فمن أوجه:

أحدها: أنه لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، وبيان الملازمة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار فرع العلم به كما مر غير مرة، والتالي باطل ضرورة، فإن حركات الإنسان كانتقاله من موضع إلى موضع تشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل لم يعلم.

قال الشيخ سعد الدين: «وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملنا في حركات أعضائه في المشي / والأخذ والبطش، ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب فالأمر أظهر»[4] انتهى. 429

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8 من الحواشي.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 133 هامش 4 من الحواشي.

3- العمدة: 185.

4- نص منقول ببعض التصرف من شرح النسفية: 78.

ثانيها: أنه لو كانت قدرته تصلح لإيجاد الحركات والسكنات لصلحت لإيجاد باقي الموجودات من الجواهر والأعراض، والتالي باطل وفاقا، وبيان الملازمة أن معقول الوجود الذي هو أثرها واحد في الجميع.

ثالثها: أنه لو صلحت قدرته للإيجاد لصلحت للإعادة والتالي باطل، وبيان الملازمة من وجهين أحدهما، أن معقول الوجود في الابتداء والإعادة واحد. الثاني أن القدرة إذا صلحت لشيء فلابد أن تصلح لمثله والمعاد مماثل للمنشأ أولا، ومن هذا النمط ما يحكى أن بدعيا أزال ثمرة وقال: بقدرتي أزلتها، فقال سني بمحضره القادر على الفصل قادر على الوصل فأعدها، فبهت الذي كذب على الله تعالى.

رابعها: أن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله تعالى خالق الأعيان والناس خالقي الأفعال، لكان مخلوقات الناس أكثر من مخلوقات الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

خامسها: أن العبد لو كان خالقا لمعرفة الله تعالى لكان أحسن حالا ممن خلق الأجسام وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1] وهاتان يرجعان إلى السمع، قال تقي الدين: «فإن قالوا القدرة على الأعيان أحسن منه، إذ لولاها لما وجد فيلزم أن تكون القدرة على الكفر شرا من الكفر» انتهى.

{الأدلة من القرآن الكريم}

وأما المنقول فالنصوص الواردة في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] وقد تقدمت هذه الآية. ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[3]، وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾[1] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ

---

[1] - المؤمنون: 14 ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

[2] - الصافات: 96.

[3] - الحشر: 24 ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

=

مِن دُونِ اِ۬للَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔاً﴾[2]، وقوله: ﴿هَٰذَا خَلۡقُ اُ۬للَّهِ فَأَرُونِے مَاذَا خَلَقَ اَ۬لذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾[3]. وقوله: ﴿أَلَا لَهُ اُ۬لۡخَلۡقُ وَالۡأَمۡرُ﴾[4]، وقوله: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[5] وقوله: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ اِ۬للَّهِ﴾[6]، والآيات في هذا النمط كثير ووجه الاستدلال بها بين لكل ذي مسكة ومبسوط في المطولات.

{الأدلة من الحديث النبوي الشريف}

ومنه ما ورد في الأحاديث من إضافة القدر كله إلى الله تعالى كقوله ﷺ: (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس)[7]، وقوله: (إن الله يصنع كل صانع وصنعته)[8]، وقوله: (حج آدم موسى)[9] وقد تقدم احتجاجهما أول الكتاب[1]. وقوله: (ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من

---

[1] - =النحل: 17 ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۖ أَفَلَا تَذَّكَّرُونَ﴾.

[2] - النحل: 20 ﴿وَالذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ اِ۬للَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔاً وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾.

[3] - لقمان: 10 ﴿هَٰذَا خَلۡقُ اُ۬للَّهِ فَأَرُونِے مَاذَا خَلَقَ اَ۬لذِينَ مِن دُونِهِۦۚ بَلِ اِ۬لظَّٰلِمُونَ فِے ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾.

[4] - الأعراف: 53 ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اُ۬للَّهُ اُ۬لذِے خَلَقَ اَ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالۡأَرۡضَ فِے سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ اَ۪سۡتَوَيٰ عَلَى اَ۬لۡعَرۡشِۖ يُغۡشِے اِ۬ليۡلَ اَ۬لنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثاٗ وَالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۢ بِأَمۡرِهِۦٓۖ أَلَا لَهُ اُ۬لۡخَلۡقُ وَالۡأَمۡرُۖ تَبَٰرَكَ اَ۬للَّهُ رَبُّ اُ۬لۡعَٰلَمِينَ﴾.

[5] - هود: 107 ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ اِ۬لسَّمَٰوَٰتُ وَالۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ - البروج: 16.

[6] - النساء: 77 ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ اُ۬لۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِے بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ اِ۬للَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۖ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ اِ۬للَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ اِ۬لۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثاٗ﴾.

[7] - أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر.

[8] - أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد، باب: ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدلوا كلام الله.

[9] - أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب: قوله ﴿فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ اَ۬لۡجَنَّةِ فَتَشۡقَيٰٓ﴾. وأخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: حجاج آدم وموسى عليهما السلام. =

430 أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه / وإن شاء أن يزيغه أزاغه)[2] إلى غير ذلك من الأحاديث وهي كثيرة رواها الثقات، وهي وإن لم يكن كل واحد منها قطعي المتن والدلالة، لكن القطع حاصل من اجتماعها وتضافرها على منهج واحد.

{دليل إجماع سلف الأمة على المسألة}

ومنه إجماع سلف الأمة قبل ظهور البدع وهو على وجهين: أحدهما: أنهم أجمعوا قاطبة على الرغبة إلى الله تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم المعاصي والكفران، فإن كان الإيمان مقدورا للعبد بواسطة النظر والكفر أيضا مقدور فكيف يسألون الله ما هو من فعلهم، وقد اعتذروا عن ذلك بأن قالوا مراد السلف الرغبة في أن يقدرهم الله تعالى على الإيمان.

قال الشيخ تقي الدين: «وهذا العذر لا يجري في الرغبة في أن يجنبهم الكفر، فإن القدرة على الإيمان حاصلة، فكيف يطلب على الحاصل؟ وذلك أن التكليف عندهم لا يصح تعلقه إلا بعد الإقدار، ويستحيل أن يسلب القدرة، ومن دعوات النبيئين قول إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾[3] ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[4]».

قال: «فإن كان تحصيل الإيمان عندهم أن يخلق القدرة عليه فهو محصل للكفر بخلق القدرة عليه، وإن كان معينا على الإيمان بذلك فهو معين على الكفر به» انتهى.

1- =راجع الجزء الأول ص: 229 وما بعدها من الحواشي.

2- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء. وأخرجه الترمذي أبواب القدر، باب: ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن.

3- البقرة: 127 ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

4- إبراهيم: 37 ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾.

الوجه الثاني: إجماع السلف أن الله تعالى رب كل مخلوق وخالق كل محدث، وإذا كان العبد خالقا لأفعاله كما أن الله تعالى خالق لأفعاله، فقد أثبتوا إلها آخر ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1]، وانظر استيفاء أدلة المتكلمين في المطولات وفيما ذكرناه كفاية.

قوله: "**على سبيل الاستقلال**"[2] أي الاستقلال في نفس الإيجاد بمعنى أن العبد عندهم هو يوجد بقدرته ويخصص بإرادته من غير توقف على تخصيص كما يقول الإمام، وإلا فالمعتزلة أيضا ليس عندهم استقلال محض لاعترافهم بالاحتياج إلى خلق الأسباب والآلات كما مر.

{دفاع السنوسي عن القاضي الباقلاني والأستاذ الإسفراييني}

قوله: "**في مناظرة جدلية...**"[3] الخ، يريد أن ما ذكر عنهم إن صح النقل فيه فهم لم يقولوه اعتقادا، بل فرضا وإرخاء عنان للخصم إما للقصد إلى إظهار فساده بفساد ما يبنى عليه على منهج الاستدلال بالخلف كما أشار إليه في شرح المقدمات، وإما لتدريج الخصم إلى الحق وتقريبه إليه بكل ما أمكن، كما لو قال القدري إن العبد يخلق أفعاله بقدرته وإرادته، / 431 ويحتج على ذلك بأنه لو لم يكن كذلك ما صح تكليفه، فيقول الإمام لا يتوقف صحة

---

[1]- تضمين للآية 92 من سورة المؤمنون ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

[2]- العمدة: 185.

[3]- نفسه: 185. يقول السنوسي في شرح كبراه في هذه الفقرة وغيرها: «... وبالجملة، فالذي أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر منه على سبيل البحث... وإلا فحاشا القاضي والأستاذ أن يعتقدا أثرا لغير القدرة القديمة، كيف وقد نقل الإجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى، ونقل أيضا إجماع الأمة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى. قلت: وإذا قال هذا في مقالة القاضي والأستاذ مع خفتها بالنسبة إلى ما نقل عن إمام الحرمين، فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الإمام مما لا يرضى أن يقولها من هو أدنى منه علما ودينا بمراتب كثيرة... وهو سبحانه حسيب من نقل مثل هذه الأقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها، أو دفعها عمن لا يليق به إن أمكنه ذلك، وبالله التوفيق».

تكليفه على أن يكون هو المخصص بإرادته، بل لو أوجدها بتخصيص الله تعالى لها ومشيئته صح تكليفه، فنقول إن العبد يوجدها بأقدار قدرها الله تعالى وماذا يمنع من التكليف؟.

ويقول القاضي والأستاذ: لا يتوقف التكليف على أن يكون العبد يوجد الفعل بقدرته وإرادته إذ لم يرد التكليف على الإيجاد نفسه بل على خصوصية الفعل، فلو جعلنا العبد يؤثر في الخصوصية، والله تبارك وتعالى هو الموجد للفعل بقدرته وإرادته صح التكليف، فحينئذ نقول: إن العبد يؤثر في أخص وصف الفعل وماذا يمنعنا من التكليف؟.

ويكون مراد الإمام إنما هو إثبات المشيئة لله تعالى دون تصحيح أن لقدرة العبد التأثير في الإيجاد.

ومراد القاضي إنما هو إسناد الإيجاد إلى قدرة الله تعالى وإرادته دون إرادة تصحيح أن لقدرة العبد تأثيرا في الأخص، ولكن إذا أبطلوا للخصم مقدمة وسلمها، قرب من الحق فينتقلون معه إلى الأخرى تدريجا.

وقال المؤلف في شرح الوسطى بعدما ذكر ما تقدم من الاعتذار ونقله عن الشريف[1] في شرح الأسرار العقلية[2]: «... وقد ظهر لي تأويل قريب لقول القاضي والأستاذ غير ما ذكره الشريف، وهو أنهما يكونان قد ارتكبا المجاز[3] في عبارتهما مبالغة للرد على شبهة

---

[1]- ترجمة وتنبيه: وقع وهم في ترجمة أبي يحيى زكريا هذا في الجزء الأول ص: 203 هامش: 2 أدى إلى الخلط بين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني المشهور بأبي يحيى الشريف (757/826هـ)، وبين مترجمنا أبي يحيى زكريا الشريف الإدريسي الحسني شارح الإرشاد والذي ينقل عنه السنوسي كثيرا كما في شرحه على الوسطى. وهو المقصود بالترجمة في الجزء الأول، ولذلك وجب الاعتذار والتنبيه.

فأبو يحيى زكريا الشريف الإدريسي الحسني المالكي الأشعري هذا ترجمته نادرة جدا، رغم إمعاننا في طلبها في المراجع والمظان، وقد طرق سمعي مؤخرا أن شرحه على متن الأسرار العقلية صدر محققا فليراجع.

[2]- "أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية من الكلمات النبوية" وهو شرح للشريف المذكور على متن "الأسرار" لشيخه الإمام النظار أبي العز تقي الدين المصري المعروف بالمقترح. والكتاب شرح لحديث نبوي شريف تضمن مهمات قواعد أصول الدين استنبطها المقترح بطريقة سديدة بين فيها أصول الدين على منهج أهل السنة والجماعة الأشاعرة. وتوجد نسخة للكتاب بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت عدد 475 والكتاب نشر سنة 2011.

[3]- المجاز: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح. التعريفات للجرجاني: 203-204.

الجبرية[1] النافين للقدرة الحادثة، وقالوا إن القدرة الحادثة لو وجدت لم تكن لها فائدة سوى إيجاد الفعل بها، وذلك باطل لاستناد جميع التأثير إلى الله تبارك وتعالى.

فأجاب القاضي والأستاذ بأن القدرة الحادثة لا تختص فائدتها بإيجاد الفعل، بل لها فائدة أخرى شرعية وهي أن تعلقها بالفعل واقترانها به سبب في كون الفعل طاعة أو معصية، فتسامحا وعبرا عن هذه السببية والدلالة الشرعية للقدرة الحادثة على الطاعة والمعصية بتأثيرها فيهما للمبالغة في إظهار تحقق دلالتها عليهما، وبيان توقف الحكم بهما شرعا على الفعل على وجود تلك القدرة الحادثة، فصارت لهذا التوقف الشرعي كأنها المؤثرة في كون الفعل طاعة أو معصية.

وهذا التسامح مهيع مسلوك في الأمارات الشرعية عند الفقهاء والأصوليين، فتجدهم يقولون: «الإسكار هو المؤثر في تحريم / المسكر، ويقسم الأصوليون في باب القياس العلة إلى مؤثر وغيره على ما هو معلوم هنالك ومن المقطوع به من مذهب أهل السنة، أن الأحكام الشرعية لا سبب لها أصلا لا مؤثر ولا غير مؤثر، وإنما معنى العلل عندهم أمارات نصبها الشرع للدلالة فقط على الأحكام ولا أثر لها فيها البتة، ولا ملازمة بينهما عقلا»[2] انتهى. 432

وما ذكر من التأويل لمذهب القاضي في غاية الوضوح، لكن إن كان القاضي ذكره في هذا المقام الذي نحن فيه ففيه بعد، والمصنف رحمه الله تعالى بالغ في كتبه في تحسين الظن بهؤلاء الأئمة رضوان الله عليهم، والتماس المخرج لكلامهم وهم أحقاء بذلك. وكلام المقترح يدل على أنهم خالفوا الأشعري فرارا من التكليف بالمستحيل والله أعلم بغيبه.

قوله: "**نقل الإجماع**"[3] أي القاضي رحمه الله تعالى، وهذه طريقته في كفر من يعتقد التأثير لغير الله تعالى من غير خلاف، وقد تقدم من كلام القرافي في القواعد الخلاف في ذلك، وأن الصحيح عدم الكفر، والخلاف في القدرية[4] ونحوهم هو المشهور والمستفيض.

---

[1]- سبق التعريف بالجبرية في الجزء الأول ص: 227 هامش 4 من الحواشي.

[2]- نص منقول ببعض التصرف من شرح الوسطى: 243-244.

[3]- العمدة: 185.

[4]- سبق التعريف بالقدرية في الجزء الأول ص: 117 هامش 6 من الحواشي.

وينبغي أن تعلم أن ذكر ما نقله القاضي من الإجماع على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى احتجاجا على بطلان ما نقل عنه من القول بتأثير قدرة العبد في أخص الفعل محتاج إلى بيان، إذ يمكن أن يكون التكفير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله تعالى إنما هو في الاختراع بمعنى الإيجاد للفعل نفسه على ما يقول القدرية، لا بمعنى مطلق التأثير حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب إليه هو، ويؤيد هذا ما تقدم من تفريق القاضي والأستاذ بين الاختراع والكسب، بأن الاختراع إنشاء الذات والكسب إثبات وصف للذات، وحينئذ فالتأثير الذي أثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا، وإنما يصدق الاختراع على التأثير الذي قالت به القدرية، وعليهم يصدق التكفير الذي نقله، تأمل. نعم، لو نقل الإجماع على كفر من نسب التأثير لغير الله تعالى مطلقا صح الاستدلال.

قوله: "**ونقل أيضا إجماع الأمة...**"[1] الخ، هذا إن صح كان ناهضا فيما ذكر، لأن عموم الصفات ينافي أن يكون للعبد تأثير ما لا في الأخص ولا في غيره، ونقله ذلك ينافي أن يقول بالتأثير في الأخص.

فإن قيل: هبه نقل جميع ما ذكر فما المانع من أن يخالفه ويقول بالتأثير في الأخص أو يرتضي ما نقل أولا ثم يرجع عنه، فإن المجتهد يجوز أن تقع له / آراء. 433

قلنا: ذلك جائز لو كان المنقول أمرا خلافيا، أما الأمر المجمع عليه فلا سبيل إلى خلافه ولا إلى الرجوع عنه وهذا واضح.

قوله: "**تلك المقالة الشنيعة...**"[2] الخ، إنما كانت مقالة الإمام أشنع، لأنه أضاف التأثير حقيقة إلى العبد حيث قال: يوجد الفعل وأوصافه النفسية، بخلاف القاضي فإنه إنما أثبت له التأثير في الحال وهي تابعة للفعل، وأيضا فإن القاضي يثبت في الأفعال قدرة الله تعالى وإرادته، والإمام لا يثبت القدرة أصلا.

فإن قلت: وما معنى تعجب المصنف من هذا القيل واستعظامه إياه أزيد من الأول؟

---

[1]- العمدة: 185.

[2]- نفسه: 186.

قلت: مراده بيان أن هذا لكونه أشنع يكون الاعتذار عنه، بل تكذيب نقلته أحرى، والاهتمام به أولى تنزيها عنه للإمام أبي المعالي[1] الذي هو أحد علماء السنة وعرفائها، وأحد أركان الملة وعظمائها.

قوله: "**حسيب من ينقل...**"[2] الخ، عبارته في شرحي الوسطى والمقدمات «وبعض من أولع بنقل الغث والسمين ينقل هنا أقوالا»، وفيه إشارة إلى أن المحققين لم ينقلوها، وزاد آخر كلامه في شرح الوسطى أنه قد أدخل كثير من الزنادقة[3] أقوالا باطلة في تآليف الأئمة، كإحياء الغزالي وغيره، بل أدرجوا أحاديث موضوعة للتنفير عن الشريعة المطهرة، وكأنه يحوم بهذا الكلام على أنه ربما كان الناقل لهذه الأقوال أولا بدعيا يريد تخليط مذهب أهل السنة، ولاشك أن هذا ليس ببعيد.

قوله: "**ليست علة في وجود المقدور ولا مؤثرة فيه**"[4] يريد إذ لو كانت علة فيه لقارنته بالزمان قطعا، وأما قوله "ولا مؤثرة فيه" فإن أراد به التأثير بالعلة فهو ما قبله، وإن أراد بالاختيار فغير ظاهر، إذ التأثير بالاختيار لا يستدعي المقارنة، اللهم إلا أن يريد أنه يستدعي وجود المؤثر عند ما يكون الأثر، وذلك يقتضي عدم تقدمها، إذ هي عرض لو تقدمت لانعدمت حين الوقوع، وهذا على أنها لا تبقى.

قوله: "**وتعدم ويوجد مثلها**"[5] أجاب سعد الدين عن هذا الكلام قال في شرح النسفية: «فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض، فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة / التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن، فقد اعترفتم 434

---

[1]- أبو المعالي الجويني الشهير بإمام الحرمين سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش: 5.

[2]- العمدة: 186. وجاء في العمدة: «حسب من نقل».

[3]- من فرق أهل الغلو، رفضوا الدين بحجة تحرير الفكر، ونفوا الربوبية عن الخالق، وقالوا ليس لأحد أن يثبت لنفسه ربا، لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواس وما يدرك ليس بإله، وما لا يدرك لا يثبت ويزعمون أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: 315.

[4]- العمدة: 186.

[5]- نفسه: 186.

بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة، ثم إن ادعيتم أنه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان»[1] انتهى.

وقد يقال أي مانع من تقدم القدرة على الفعل من غير أن يتجدد لها أمثال؟ ويكون تقدمها قاضيا بتيسر الفعل عادة، غاية الأمر أنه لا يشترط التقدم ولا المقارنة بل يجوزان معا، فإنه كما يجوز عقلا أن ييسر الله تعالى الفعل من غير أن يخلق تلك الصفة المسماة بالقدرة، كذلك يجوز أن ييسره مع تقدمها أو مقارنتها، بل ومع تأخرها.

فإن قيل: إن المختار يحس من نفسه القدرة حين الفعل.

قلت: وكذلك يحس ذلك قبل وقوع الفعل، وما ذكرناه ظاهر إن كانت القدرة الحادثة ليس من شأنها التأثير، وإنما هي معنى خصصه الله تعالى بوجود سهولة الفعل عنده لا به، بحيث لا يكون بينها وبين شيء من الألوان وغيرها فرق لولا هذا التخصيص، وعلى هذا لا يبقى بيننا وبين المعتزلة موضع بحث، إذ المعنى الذي نثبته ونحكم عليه غير المعنى الذي يثبتونه، ولا يرد على هذا أيضا أنها لو تقدمت وجب انعدامها حين الفعل، فيوجد العجز ويقع المقدور حين كونه معجوزا عنه كما لا يخفى، لكن قال الخيالي في حواشيه: «إن في كلام الإمام: أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى» انتهى. وعلى هذا تجب المقارنة عند من لا يقول ببقاء الأعراض كما قال الشيخ[2].

قلت: وفيه إشكال، لأن القدرة الحادثة كيف تفارقها صفتها النفسية بما ذكر من منع القدرة القديمة لها، وقد تقدم استدلال المصنف بهذا ردا على الإمام، وذكر سعد الدين عن الإمام الرازي ما يرفع النزاع بين الفريقين، وهو أن الاستطاعة إن أريد بها القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

قوله: "**فالمقارنة متعلقة...**[3]" الخ، أي القدرة المقارنة فلفظ المقارنة اسم فاعل.

1- قارن بشرح النسفية: 91.

2- الشيخ هو أبو الحسن الأشعري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 176 هامش 8 من الحواشي.

3- العمدة: 186.

قوله: "**فالمعلوم متعلق لهما**"[1] أي يتعلقان به معا، فهو بصيغة اسم مفعول إما على مراعاة تعديه بنفسه في بعض الأحيان، أو على التوسع بتناسي حرف الجر، أو على اعتباره اسم مكان.

435 قوله: "**في حال رعشته**"[2] / يقال رعش بكسر العين وفتحها ماضيا، والمصدر الرعش بفتح العين وتسكينها وهو الرعدة.

قوله: "**وأن الموجود المقدور فقط**"[3] أي دون القدرة وهذا معطوف على المصدر، وهو نفيها أي قالوا بنفي القدرة، وبأن الموجود من العباد المقدور لله تعالى، ولا قدرة للعباد اختراعية ولا كسبية. والعطف في مثل هذا للتبيين والتوضيح.

قوله: "**لا أنه دليل**"[4] هو راجع إلى قوله "هذا دليل على وجود القدرة" والعطف فيه لا يخلو عن توهم.

قوله: "**متحدتين في الجهة والحيز...**"[5] الخ، إنما فرضهما كذلك لأنه المحقق للتماثل، قال المقترح: «إنما يفرض التماثل عند فرض اتحاد الجهة والحيز، إذ من أخص أوصاف الكون أنه يقتضي تخصيص الجوهر بحيز معين، فإذا فرضنا اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة اشتغال الجوهر له تماثلتا» انتهى. فإذا تماثلت الحركتان لم يصح رجوع التفرقة إلى أنفسهما لتماثلهما، بخلاف ما لو اختلفتا فإنه قد يدعي أن مرجع التفرقة هو ذلك الاختلاف.

وهاهنا بحث، وهو أن الاختلاف المحترز عنه إن كان يرجع إلى الاختلاف في أمر ذاتي أو لازم، فالجهات والأحياز ليست كذلك باعتبار خصوصها، وإن اعتبر مطلق الاختلاف، فالاختلاف بالزمان باق يجب التحرز عنه، وقد علمت أنه لازم عند اتحاد الحيز، فتأمل.

1- العمدة: 187.
2- نفسه: 187.
3- نفسه: 187.
4- نفسه: 187.
5- نفسه: 187.

قوله: "**لأن معقولها في الحالين واحد**"[1] أي لأنها توجد كما هي حالتي الاختيار والاضطرار.

قوله: "**فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة زائدة...**"[2] الخ، يعني والزائد إما نفي أو إثبات، باطل الأول لأن العدم لا يختص بشيء، ولو سلم الاختصاص في الإضافي، فالعدم مطلقا لا يحس. والثاني إما حال أو معنى وجودي، باطل الأول لأن الحال لا تعقل ولا تفعل على حيالها ولا تطرأ بمجردها على الجوهر حتى تحصل بها التفرقة بين الحركتين، وإنما هي تبع للمعنى الذي أوجبها وفيه بحث، إذ يقال أي مانع من أن تكون التفرقة بالحال مع مشروطية وجودها بوجود معناها، كما أن العرض الذي تكون به التفرقة مطلقا مشروط وجودها بوجود المحل ولم يتحقق الآن في وهمي الجواب مع كونه في الخيال على طرف التمام.

قوله: "**أن تكون تلك الصفة عرضا**"[3] أي الصفة التي تقع بها التفرقة. فإن قيل ما تقدم من الصحة / والحال عرض أيضا. 436

قلنا: أريد بالعرض المعنى الوجودي على ما هو اصطلاح المتكلمين، فلا دخل لما تقدم عندهم، لكن وقع في كلام المقترح ذكر الصحة البينة موخرا عن ذكر العرض ولعل الخطب سهل.

قوله: "**مشترك بين الحركتين...**"[4] الخ، التعبير بالاشتراك لا يخلو عن تسامح، والمراد أن ما ذكر من الألوان والطعوم والروائح توجد عند الاختيار وعند الاضطرار، فوجودها مشترك بين الوجود الاختياري والاضطراري، ثم عده المعنيين المذكورين وجهين لا يخلو عن بحث، لأنه يقال ما الدليل على أن الأولوان ونحوها لا تعلق لها بالحركة؟.

فإذا قيل: لاشتراكهما بين الحركتين عاد إلى الوجه الثاني، وإلا كان دعوى بلا دليل أو مصادرة بأن يقال لا تعلق لها بها، إذ لا تؤثر فيها.

1- العمدة: 187.

2- نفسه: 187.

3- نفسه: 188.

4- نفسه: 188.

والجواب أن المراد مطلق الحركة، والمعنى أن اللون ونحوه لا تعلق له بالحركة مطلقا لوجوده فيما من شأنه الحركة وما ليس من شأنه كالحجر، فدل على أنه لا تحصل به التفرقة وجهان: أحدهما، أنه لا تعلق له بالحركة مطلقا اختيارية أم لا. الثاني، أنه يوجد حالتي الاختيار والاضطرار.

وفي الأول بحث، وهو أن غاية ما أنتجه الدليل المذكور له من أن الألوان ونحوها توجد فيما من شأنه الحركة، وغيره أنها لا تؤثر في الحركة، إذ لو أثرت فيها لأوجبتها في كل جسم، ولاشك أنه لا يلزم من عدم تأثيرها ألا يكون لها تعلق، وفائدة أخرى هي التفرقة، كما يذكره أهل السنة في الرد على الجبرية، على أن إنتاج الدليل لعدم التأثير أيضا لا يسلم إذ يقال تأثيرها موقوف على شرط، هو الحياة مثلا، فإذا كانت في الحي أثرت وفي غيره لم تؤثر.

وقد يجاب عن الوجهين بأنها لو كان لها تعلق لكان وصفا [نفسيا][1] لها لما مر في التعلق، وحينئذ يستحيل أن يتخلف عنها في جسم من الأجسام أو يتوقف على شرط، وفيه بحث، إذ يقال هذا يتجه لو ادعى للمعنى الذي به التفرقة تعلق تأثير، لكن المدعي إنه ربط بأمر ربطا عاديا جعليا، فيجوز أن يوجد تارة دون أخرى وذلك بتخصيص الفاعل المختار.

ويجاب بما مر في كلام الإمام الرازي[2] من أن ما به التفرقة من شأنه التأثير، وإنما لم يقع متعلقه لوقوعه بقدرة الفاعل المختار، وتقدم ما فيه، وإن صح هذا الجواب اندفع به سؤال آخر وهو أن يقال ما المانع من أن تكون التفرقة بخصوصية في بعض أفراد اللون مثلا؟ وقد يجاب عن الكل/ بأن يقال متى تحقق غرض تكون به التفرقة، فذلك الذي تسميه قدرة، وتأمل في هذا المقام فإنه من مطارح الأفهام. 437

قوله: **"مع ثبوت الحركتين ونفيهما"**[3] أي مع ثبوت كل واحدة من الحركتين، أعني الاختيارية والاضطرارية، ومع نفي كل واحدة بأن توجد الأخرى، والمراد أن الكل يوجد مع الحركتين ولا يختص بواحدة، ولو قال هكذا كان أوضح، وإلا فكلامه يوهم أن ما ذكر يوجد مع نفي الحركتين معا ومع ثبوتهما أيضا معا، وجعله الحياة من هذا القسم تجوز ظاهر،

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- في نسختي "أ" و"ج": الآمدي.

[3]- العمدة: 188.

وهذه الطريقة التي ذكرها المصنف ذكرها المقترح والفهري مع زيادة بعض الأقسام، ليست عند المصنف وهي على رأي الشيخ وأتباعه في أن ما يحصل به التفرقة ويقع به الاختيار[1] صفة زائدة على سلامة البنية.

وذهب ضرار[2] وهشام[3] فيما حكي عنهما إلى أن القدرة هي جزء من القادر لا صفة قائمة به، بمعنى أن القدرة مثلا على البطش هي اليد السليمة، وعلى المشي هي الرجل السليمة، واختار الفخر أنها سلامة البنية، وأكثر من الحجج والاعتراض على الشيخ في المعالم، ولم يسلم له الفهري شيئا يقع به الجزم من ذلك والله أعلم.

قوله: "**حيث يقع مع الذهول**"[4] أي سواء كان قليلا أو كثيرا، وهذا مذهب أهل السنة، وأما المعتزلة فلا يجوزون أن يقع مع الذهول إلا القليل من الفعل ذكره المقترح.

قوله: "**في الحركة الثانية**"[5] يعني في متن العقيدة وهي حركة الاختيار.

قوله: "**انتقدها**"[6] يقال نقد الدراهم وانتقدها بالدال المهملة، إذا ميزها ومنه انتقاد الكلام.

قوله: "**ما فسرنا به قبل**"[7] أي التي من شأنها يقع بها الاختيار، فإن ذلك يصدق في الكسبية المذهول عنها، إذ من شأنها الاختيار وإن لم يقع بالفعل.

قوله: "**بين بعضها خصوصا**"[8] يعني كالبعض الذي يقع به الاختيار، فإنا أدركنا التفرقة بين الحركتين المختارة والضرورية فبطل قول الجبرية، أنه لا فرق بين شيء من الحركات، لأن هذا البعض الذي أدركناه ينقضه، وهو كاف في الرد عليهم.

1- وردت في نسخة "ب: الاعتبار.

2- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 353 هامش 6 من الحواشي.

3- المقصود به هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم أبو الوليد الأموي.

4- العمدة: 188.

5- نفسه: 188.

6- نفسه: 188.

7- نفسه: 188 وجاء فيها فتونا بدل فسرنا.

8- نفسه: 188.

فإن قيل: ولم اقتصر حينئذ على هذا البعض دون الآخر؟.

قلنا: لكونه أوضح وأقرب إلى تسليم الخصم، لا يقال لو ذكر الآخر لدخل هذا بالطريق الأولى بخلاف ما فعل، لأنا نقول إنما يؤثر / ذلك عند قصد الاستيعاب واستيفاء الأقسام، وليس هنا مرادا بل مجرد النقض، وهو يكتفى فيه بصورة واحدة ولكل مقام مقال. 438

{تفسير الكسب الذي قال به أهل السنة رضي الله عنهم}

قوله: "**تعلق القدرة الحادثة بالمقدور...**"[1] الخ، هذا تعريف الكسب على طريق الشيخ وأتباعه، وهو الحق، وحقيقته تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير، كما عرفه في المقدمات، واحترز بقيد الحدوث من القدرة القديمة، فإن تعلقها بالفعل لا يسمى كسبا بل اختراعا، ولا يسمى الله تعالى مكتسبا بل مخترعا، فالعبد هو عند أهل السنة مكتسب غير خالق، والله تعالى خالق غير مكتسب. وبقيد المحل عما خرج عن محل القدرة كالضرب بالسيف والرمي بالحجر، فإن ذلك ونحوه ليس من كسب العبد، وإنما كان يثاب عليه ويعاقب، لكونه ناشئا عن كسبه. وبقيد عدم التأثير من مذهب القدرية، فإن التعلق عندهم للقدرة الحادثة على سبيل التأثير.

فإن قلت: هذا الأخير حكم من أحكام القدرة فلا ينبغي أن يؤخذ جزءا من التعريف.

قلت: إنما يتجنب في التعريف الحكم من حيث هو حكم تصديقي، أما إذا أخذ من حيث إنه وصف مميز فلا جناح فيه فاعلمه، ثم إن المصنف أسقط هنا من قيود الكسب ذكر المحل وزاد قيد المقارنة، ولاشك أن القيد المتروك أهم وأما المذكور فلا يتوقف عليه التعريف.

فإن قلت: ولا ينبغي للمصنف أن يزيده لأن مختاره عدم وجوب المقارنة اتباعا للمقترح كما مر.

قلنا: مراده ذكر الكسب عند الأشاعرة، ولابد عندهم من المقارنة، وبهذا يحسن أن يؤخذ قيد المقارنة وصفا مميزا فيجعل جزءا من التعريف، وسيستدرك المصنف هذا القيد المتروك هنا فيما بعد.

---

[1]- العمدة: 188.

قوله: "**الذي قال به أهل السنة**"[1] أي معظمهم، وإلا فالقاضي والأستاذ يفسران الكسب[2] بأنه تأثير القدرة الحادثة في الأخص كما عند المقترح وكذا الإمام يفسره بمذهبه، ويمكن أن يكون المصنف لما لم يثق بالنقل عن هؤلاء وتأوله على فرض صحته، جزم بأن الكسب الذي قال به أهل السنة جميعا هو هذا لا شيء آخر، ومن ثم كرر هذه المذاهب ونبه على فسادها لئلا ترد عليه نقضا وهذا ظاهر.

قوله: "**بالعقائد أصول الدين**"[3] الثاني بدل من الأول أو عطف بيان.

قوله: / "**معنى الكسب**"[4] متعلق ب"يعتقده". 439

قوله: "**نفيا وإثباتا**"[5] أي نهيا وأمرا، بمعنى أن الله تعالى لم ينه عنه ولم يأمر به، ويحتمل نفيا للثواب والعقاب وإثباتا لهما، وإنما قال تفضل مولانا إشارة إلى أن سقوط التكليف عن المضطر إنما هو محض كرم وجود من المولى تعالى، وله تعالى تكليف العبد على الحركات الاضطرارية، وعلى المحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكالصعود إلى السماء، والغوص في الأرض من غير قبح في ذلك ولا امتناع.

وهذا مذهب الشيخ وأتباعه، فإنهم يرون جواز التكليف بالمحال، لأن الله تعالى حاكم مختار، والتكاليف أمارات ولا تأثير للعباد، فالحركات كلها عند التحقيق بالنسبة إلى قدرة العبد سواء، إذ هو في التحقيق عاجز ومضطر في جميعها، لكن تفضل المولى تعالى بعدم

---

[1]- العمدة: 189.

[2]- الكسب: لغة طلب الشيء والحصول عليه، وفي اصطلاح المتكلمين حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها، وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر، ويسمى أيضا اكتسابا. قال بهذا الإمام الأشعري، وصار رأي أهل السنة من بعده وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذي ينفي قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة، وبين مذهب المعتزلة الذي يعزو إلى الإنسان قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير والشر. الموسوعة العربية الميسرة: 1462.

[3]- العمدة: 189.

[4]- نفسه: 189.

[5]- نفسه: 190.

التكليف بالمحال إلا فردا واحدا، وهو ما تعلق علم الله تعالى بلا وقوعه، فالتكليف واقع به اتفاقا لأنه في وسع المكلف في الظاهر.

قوله: "**لكان حسنا**"[1] أي خلافا للمعتزلة الذاهبين إلى أن التكليف بما ليس في الوسع قبيح والقبيح عندهم ممتنع.

قوله: "**جعلية لا عقلية**"[2] يريد أن ما تقدم من دلالة الفعل الكسبي على الثواب أو العقاب ودلالة كون الكسب طاعة على الثواب، وكونه معصية على العقاب، فالدلالة في جميع ذلك ليست بالعقل بحيث يمتنع تخلفها وانفكاكها، بل يجعل الشارع لها دالة على ذلك وبالضرورة هو تبارك وتعالى مختار في جميع أفعاله، فلو شاء لقلب هذه الأوضاع، كأن يجعل الفعل الاضطراري مثلا هو الأمارة دون الاختياري، ويجعل الطاعة دليلا على العقاب، والمعصية على الثواب، أو يجعل الأمارات من غير جنس الأفعال، كأن يجعل بعض الألوان أو الطعوم أو الروائح أو المقادير من الطول والقصر دليلا على الثواب، وبعضها دليلا على العقاب، وكما أنه جعل غيبوبة الشفق دليلا على وجوب العشاء، وله أن يجعل الدال عليه هو غيبوبة القمر أو الثريا أو طلوع السماك[3] أو الفجر مثلا، فكذا هنا، ومن ثم نقول لا يجب شكر المنعم إلا شرعا، لأن العقل يجوز أن يجعل الله تعالى الشكر دليلا على العقاب وعدمه دليلا على الثواب.

{بحث في مذهب الجبرية}

440 قوله: / "**مذهب الجبرية...**"[4] الخ، أهل هذا المذهب يسمونهم الجبرية وقد يقال أيضا الجهمية. ذكر ابن حجر في فتح الباري عن الكرماني[5] أنه قال: «الجهمية فرقة من

1- العمدة: 190.

2- نفسه: 190.

3- السماك هو أحد المنازل الثمانية والعشرين المندرجة تحت علم التوقيت، وهو السماك الأعزل. والعرب تقول «إذا طلعت السماك ذهب العكاك» وفي نوئه انصرام النخل وقطع العنب، ويأتي المطر. القانون لليوسي بتحقيقنا: 252.

4- العمدة: 190.

5- محمد بن يوسف بن علي بن سعيد شمس الدين الكرماني (717هـ/786هـ) عالم بالحديث أصله من كرمان اشتهر في بغداد من مؤلفاته "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري" وله "ضمائر القرآن" و"النقود والردود في الأصول". الدرر الكامنة/4: 310 – الأعلام/8: 153.

المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان[1] مقدم الطائفة القائلين لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحدة، ومات مقتولا في زمان هشام بن عبد الملك»[2] انتهى.

ثم قال ابن حجر: «وليس الذي أنكروه على الجبرية الجبر فقط، بل نفي الصفات، حتى قالوا القرآن ليس كلام الله»[3].

وذكر عن أبي منصور البغدادي[4] أنه قال: «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال.

-وقال:- لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء، وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، حتى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، قال وأصفه بأنه خالق ومحي ومميت وموحد بفتح الحاء المشددة»[5].

وذكر عن عبد الله بن المبارك[6] أنه قال: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهم، وروى أنه ترك الصلاة أربعين يوما على وجه الشك، وأنه كان من أهل الكوفة، وكان فصيحا ولم يكن له نفاذ في العلم، فلقيه قوم من الزنادقة وقالوا له: صف لنا ربك الذي تعبده فدخل البيت مدة ثم خرج فقال: هو هذا الهواء مع كل شيء»[7].

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 208 هامش 3 من الحواشي.

[2]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد /13: 428.

[3]- نفسه/13: 428.

[4]- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي (ت: 429هـ). متكلم أصولي عالم متفنن من أعيان الشافعية. من مصنفاته "أصول الدين" "الفرق بين الفرق" و"فضائح القدرية". تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 327 – طبقات السبكي/5: 136 – وقارن بالفرق بين الفرق: 158-159 لأبي منصور البغدادي.

[5]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد /13: 428.

[6]- عبد الله ابن المبارك: ابن واضح (181/118 هـ)، الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام فخر المجاهدين قدرة الزاهدين أبو عبد الرحمن الحنظلي مولاهم المروزي، التركي الأب الخوارزمي الأم، التاجر السفار صاحب التصانيف النافعة والرحلات الشاسعة. وفيات الأعيان/3: 32 – الديباج المذهب: 130.

[7]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13: 429.

وعن عبد العزيز ابن أبي سلمة[1] أنه قال: «كلام جهم صفة بلا معنى وبناء بلا أساس، ولم يعد قط من أهل العلم، وقد سئل عن رجل طلق قبل الدخول فقال تعتد زوجته. وذكر آثارا كثيرة عن السلف في تكفيرهم جهما»[2].

وذكر أيضا «أن سلم بن أحوز[3] هو الذي قتل جهما وأن جهما ادعى الأمان، فقال له سلم لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك، فقتله»[4].

وحكى أيضا أنه لما أخذه قال له: «يا جهم إني لست أقتلك لأنك قاتلتني أنت عندي أحقر من ذلك، ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا أن لا أملكك إلا قتلتك فقتله. وذكر من طريق ‹آخر عن ›[5] بكير بن معروف قال: «رأيت سلم بن أحوز حين ضرب عنق جهم فاسود وجه جهم»[6].

وذكر عن صالح بن أحمد بن حنبل[7] قال: «قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك إلى نصر بن سيار عامل خراسان / أما بعد، فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية فإن ظفرت به فاقتله» انتهى. 441

وهذه الحكاية تقتضي أن جهما كان دهريا[8] أيضا، والله أعلم بغيبه.

---

[1]- عبد العزيز بن أبي سلمة التيمي (الماجشون) (ت: 164 هـ) مولاهم المدني أبو عبد الله فقيه، من حفاظ الحديث الثقات، كان وقورا عاقلا ، يعد من فقهاء المدينة. الأعلام/4: 22 – تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 263.

[2]- فتح الباري كتاب التوحيد/13: 346.

[3]- سلم بن أحوز المازني هو من قتل جهم بن صفوان عندما خرج مع سريج بن الحارث على نصر بن سيار آخر زمان بني مروان، وأتباعه كانوا بنهاوند. الملل والنحل: 86 – الفرق بين الفرق: 159.

[4]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13 : 429.

[5]- ساقط من نسخة "ب".

[6]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13: 429.

[7]- صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال (203/266هـ)، الإمام المحدث الحافظ الفقيه القاضي، أبو الفضل الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان سمع أباه وتفقه عليه، سمع عفان وأبا الوليد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 487.

[8]- نسبة إلى الدهرية من فرق أهل الغلو نفوا الربوبية، وجحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان وكذلك كان، وكذلك سيكون، وهم ينكرون النبوءة والبعث والحساب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: 225.

قوله: "**من الاتصاف بوجودها وعدمها**"[1] أي من فعلها وتركها، وعبر بالاتصاف إشارة إلى أن العبد عندنا ليس مؤثرا في أفعاله، وإنما هي أعراض له يتصف بها مخلوقة للمولى تبارك وتعالى كبياضه وسواده وغير ذلك.

قوله: "**فعله وتركه**"[2] هو فاعل يتيسر.

قوله: "**كما تزعم القدرية**"[3] أي من أن له تأثيرا يعني ولو صح كما تزعم القدرية لكان به التفريق، لكنه باطل لما تقدم من أن العبد لا تأثير له في شيء من أفعاله، وحينئذ إن سوينا بين الأفعال ظاهرا وباطنا ولم نثبت للعبد اكتسابا لم يبق فرق بين ما يكلف عليه وما لا يكلف عليه وفي ذلك إبطال التكليف، فوجب إثبات الاكتساب وبطل مذهب أهل الجبر.

قوله: "**في وسع المكلف عادة**"[4] أي بحسب الظاهر، حيث كان الله تعالى يجازي العبد على حسب مقصوده[5] بأن يخلق له الأفعال على مقتضى قصده، حتى يتوهم العبد أنه يفعل وأما بحسب الحقيقة فنحن نقول بالجبر وأنه ليس في وسع العبد شيء أصلا.

قوله: "**وكل ممكن فهو مقدور للباري...**"[6] الخ، قد يمنعون صدق هذه الكلية لأنها محط النزاع، أو يسلمون صدقها باعتبار التأتي والصلاحية ولا ينتج المطلوب.

قوله: "**لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح**"[7] يعني لأن القدرة الحادثة لا يصلح أن تكون مانعة كما ذكره آخرا، وهذا لا يسلمه الخصوم في هذا المقام، بل يدعون أن الاستحالة عرضية، وأن القدرة الحادثة صالحة لا تمنع، فلابد من الاستدلال على عدم

---

[1]- العمدة: 190.
[2]- نفسه: 190.
[3]- نفسه: 190.
[4]- نفسه: 191.
[5]- في نسخة "ب": قصده.
[6]- العمدة: 191.
[7]- نفسه: 191.

صلاحية القدرة لمانع لما مر من أنها لا تأثير لها البتة، وبهذا تعلم أن هذا الدليل المذكور هنا ليس بشيء، فإنه لو اعتمد عليه لزم الدور والمصادرة كما لا يخفى.

قوله: "**برهانية لا إلزامية...**"[1] الخ، تقدم ذكر كلام المقترح واعتراضه على الدليل المذكور عند رد المصنف على الإمام، وتقدم أن الحجة البرهانية هي ما أخذت فيها المقدمات اليقينية، والإلزامية ما أخذت فيها المقدمات المسلمة عند الخصم، فيلزمه المستدل على مقتضى تسليمه [ما][2] تنتجه تلك المقدمات.

442 قوله: "**حتى يرد به**"[3] أي بقولنا / «في شيء من الأفعال»، وبقولنا «وعلى كل حال من الأحوال»، فالأول يرد به مذهب الإمام، كما يرد به مذهب القدرية، والثاني يرد به مذهب القاضي والأستاذ، ففي الكلام لف ونشر مرتب.

قوله: "**قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب...**"[4] الخ، حاصل الجواب أنا نقول: قولكم لو لم يؤثر في أفعاله لكانت لا فرق بينها وبين ألوانه وذاته مسلم، ونحن نقول لا فرق. [قولكم:][5] فيلزم أن لا يثاب على أفعاله [كما][6] لا يثاب على ألوانه.

قلنا: هذه دعوى لابد من بيانها. قولكم: في بيانها كما أنه لا يثاب على ألوانه لكونه لا تأثير له فيها، كذلك لا يثاب على أفعاله إذا لم يكن له تأثير فيها. قلنا: ما عللتم به عدم الثواب في الأصل المقيس عليه وهو الألوان ونحوها ممنوع، فإن عدم الثواب فيها ليس لأجل أنه لا تأثير له فيها، بل لأن الله تعالى لم يرتب الثواب عليها على مقتضى إرادته ومشيئته، ولو رتبه على الألوان وعلى الذوات أو على شيء من المعاني أو الجواهر بمحض فضله واختياره، لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث في حق الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فكما أسقط الثواب والعقاب في غير هذه الأفعال الاختيارية لا لأجل عدم تأثير العبد فيه، بل اختيارا منه تعالى وفضلا، كذلك أثبت الثواب والعقاب في هذه الأفعال الاختيارية لا

1- العمدة: 192.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 192.

4- نفسه: 193.

5- سقطت من نسخة "أ".

6- سقطت من نسخة"أ".

لأجل تأثير العبد فيها بل على حسب إرادته واختياره تبارك وتعالى، فبطل ما ادعيتموه ولم ينفعكم ما قسمتموه.

قوله: **"من مذهب خصومكم"**[1] يعني وهم نحن معشر أهل السنة.

قوله: **"والجواب على نهج ما سبق..."**[2] الخ، النهج بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء ما اتسع من الأرض والأول المراد، وأقول ينبغي في هذا المقام أن يكون الجواب على طريق الاستفسار، وهو أن يقال ما تريدون بالمدح والذم اللذين ذكرتموهما الشرعيين أم العرفيين، فإن أردتم الأول فهو الذي فرغنا من بيان بطلان دعواكم فيه، إذ لا فرق بين الثواب والعقاب والمدح والذم شرعا، وأيضا كيف تبنون أحكام الله تعالى على العرف فهذه نهاية الجهالة، وكما أن الشرع جاء بضرب القاذف ثمانين جلدة[3] والزاني مائة[4] وليس ذلك بمألوف في العرف، كذلك يجيئ بثواب الإنسان ومدحه وعقابه وذمه على غير فعله، كيف والله تبارك وتعالى فاعل مختار / وهو يغنيه ويفقره ويعزه ويذله ويصححه ويمرضه على غير فعل فعله. وإن أردتم الثاني فليس من محل النزاع والخروج إليه مغالطة ومشاغبة. 443

ثم إنا نقول إن سلمنا وقوعهما عرفا فنقول لم يقعا على غير فعله، بل على فعله عرفا إذ ذاك هو ما يشاهده عامة الناس، ولا نظر لهم إلى الحقيقة، على أنا لو نظرنا إلى الحقيقة وأنه مدح وذم على غير فعله، فإنا لا نسلم أن الإنسان لا يمدح ولا يذم إلا على فعله، كيف والشخص يمدح على البياض، واعتدال القامة والملاحة، وسائر الخليقة، ويذم على أضدادها، بل الجمادات تمدح وتذم على أوصافها، ولاشك أن فعل الحيوانات أوصاف

---

[1]- العمدة: 193.

[2]- نفسه: 194.

[3]- مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ اَلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً اَبَداً وَاُوْلَٰٓئِكَ هُمُ اُلْفَٰسِقُونَ﴾ النور: 4.

[4]- مصداقا لقوله: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَاخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اِللَّهِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ اِلْاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ اَلْمُومِنِينَ﴾ النور: 2.

لها تتصف بها فيصح أن تمدح وتذم علها، وإن لم تكن مخلوقة لها كما في غيرها من الأوصاف التي ليست من فعلها.

وفي هذا بحث، لأن الخصم له أن يقول نزاعنا إنما هو في أفعال الحيوانات وفيها ادعينا تقرر العرف، بأنه لا يمدح الإنسان أو يذم على غير فعله منها، وكل ما ذكرتم من الأمثلة خارج عن محل النزاع، لا يصلح لفظا لما ادعينا، فعليكم أن تأتوا بأفعال للحيوانات يمدح بها أو يذم من لم يتصف بها، ولا تجدون ذلك ضرورة، لأنه لا يمدح زيد على إحسان عمرو أو عفوه، ولا يذم على سرقته أو غدره.

فإن ادعاه الخصم هكذا، فالحق في الجواب إن أريد المدح والذم الشرعيان ما مر من أنه لا علة ولا باعث، ولا يتقيد الشرع بالعرف. وإن أريد العرفيان فالجواب ما مر من أن أهل العرف إنما يعتبرون من ظهرت عليه الأفعال، ولا نظر لهم إلى الحقيقة، حتى إنا نشاهد كثيرا إنسانا يولع بمدح أبواب أو منازل أو بلدان أو جهات، ألف الخير من قبلها، ويذمها إذا ألف الشر منها مع جزمه في عقله بأن شيئا منها لا أثر له في تلك الآثار، ومن ثم يمدح الدهر العقلاء كثيرا ويذمونه كما قيل:

يقول أناس دهر سوء ليعذروا ❖ وهم عيبه عندي ولا عيب للدهر[1]

فكيف لا يمدح الإنسان [ولا][2] يذم على أفعاله، وهو في الظاهر مختار يفعل ما يريد، بحيث إنه لا يعلم كونه مجبورا حقيقة إلا من محا الله تعالى ران الجهل عن فؤاده وأيده بروح منه، كأهل السنة رضوان الله عليهم، على أنه يجوز أن يقال: لو كان علة المدح والذم في أفعاله تأثيره فيها لما مدح وذم على ألوانه وغيرها من أوصافه، وهذا ناهض عند من يمنع / التعليل بعلتين ويقدح في العلل بالنقض. 444

قوله: "**سيما النسبة إليه جل وعلا...**"[3] الخ، سيما بكسر السين وياء مشددة المثل ويقال لاسيما زيد بجر زيد، وقد تخفف الياء أي لا مثل زيد وما زائدة وبرفعه على أنها

---

[1]- لمزيد الكلام في موضوع الدهر وشعر الدهريات راجع فصل ذم المعاصرين ومدح المتقدمين لليوسي في المحاضرات/1: 358 وما بعدها.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 194.

موصولة، وصدر الصلة محذوف، وأما سيما بحذف "لا" كما عند المصنف، فغير معروف من كلام العرب، ويقال إنه محدث وتولع به المصنفون.

قوله: "**لا ينضبط أمره**"[1] يعني مما تقدم من أن الإنسان قد يمدح ويذم على غير أفعاله.

قوله: "**الجسمانية والروحانية...**"[2] الخ، هي بضم الراء نسبة إلى الروح بزيادة الألف والنون، وكمالات الروح ومحاسنه هي العلوم والمعارف والتحليات.

قوله: "**منقاد لحكمك وقضائك**"[3] الثاني معطوف على الأول، أي منقاد لحكمك ومنقاد لقضائك.

قوله: "**إن مثار الغلط**"[4] أي الموضع الذي ثار منه الغلط، بالثاء المثلثة أي نشأ منه، يقال ثار الشيء يثور ثورا، إذا هاج ووثب، وأثار الأرض حركها، ومثار الغبار موضع تحركه.

قوله: "**والداعي للفعل**"[5] هو معطوف على القدرة أي الله تعالى هو الخالق للقدرة على الفعل والخالق للداعي إلى الفعل، أي الخالق للشيء الذي يدعو إلى الفعل.

وقوله: "**من الشهوة فيه**"[6] بيان لهذا الداعي الذي يخلقه الله تعالى.

قوله: "**ومسألة العلم مع خلق الداعي...**"[7] الخ، هذا كلام مستأنف، ويعني به ما قرر أولا في احتجاج [العبد][8] من أن الله تعالى يعلم أن العبد لا يؤمن ومع ذلك كلفه بالإيمان، وخلق دواعي الكفر والقدرة عليه، وعلم أنه لا يمتثل المأمورات ولا يجتنب المنهيات، ومع ذلك أمره ونهاه، وخلق له دواعي المعاصي والقدرة عليها، وهذا بتسليمهم أن

1- العمدة: 194.

2- نفسه: 194.

3- نفسه: 195.

4- نفسه: 195.

5- نفسه: 195.

6- نفسه: 195.

7- نفسه: 196. في الأصل: بمسألة.

8- سقطت من نسخة "أ".

عالمية الله تعالى محيطة بكل شيء، وأنه الخالق لقدرة العبد ولدواعي الفعل، وأنه متى وجدت هذه وجد الفعل، فلو تكون على الله تعالى حجة لكانت لهذا العبد على أصلهم، وهذا الإلزام هو الذي خلق (...)[1] إذ لا يجدون عنه محيدا، وإنما عبر المصنف ب"العلم" مع أنهم لا يقولون به وإنما يقولون بالعالمية، كما عبرنا بها نحن في التقرير إذ المآل واحد، ومن ثم كان في لفظهم المحكي وهو قولهم لولا مسألة العلم التعبيرية.

قوله: "**لتمت الدسة لنا...**"[2] الخ، الدسة على ما <رأينا>[3] في النسخ العتيقة فعلة من الدس، وهو الدفن والإخفاء، وهذا يدل على أنهم زنادقة أظهروا الإسلام ليدسوا فيه عقائد باطلة ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ / بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[4]، وقد أظهر الله دين نبيه وحبيبه محمد ﷺ وأبقى شريعته إلى آخر الدهر وأهلك المبتدعة، وحسم مادتهم حتى يبقى مشرب السنة صافيا عن كل كدر، لا خبث فيه ولا غير، ومنهجها لا معارض فيه ولا منازع، كما في الحديث (لاَتَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ لاَ يَضُرُّهُم مَنْ خَالَفَهُمْ)[5] أو كما قال ﷺ. 445

ومن ثم كان يقول أبو العباس بن البنا[6]: «إن الاشتغال بتفاصيل علم الكلام اليوم جهاد في غير عدو، ولا ريب أن بقاء طريق الأشاعرة وهلاك من عاداها من أدل دليل على

1- كلمة غير مقروءة.

2- العمدة: 196.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- التوبة: 32.

5- أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام والسنة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون. وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم.

6- أبو العباس أحمد الأزدي المراكشي، عرف بابن البنا (721/649هـ)، الإمام العالم المشهور المتفنن في العلوم، العارف بالتعاليم والهيئة والنجوم، المشهور باتباع السنة النبوية وبالصلاح والدين المتين. قال ابن رشد فيه: لم أر عالما بالمغرب إلا رجلين ابن البنا المراكشي وابن الشاط بسبتة. من تآليفه: "حاشية على الكشاف" و"التقريب للطالب اللبيب" في أصول الدين، "منتهى السول في علم الأصول". شجرة النور الزكية: 216.

صحتها، وأن أهلها هم الفرقة الناجية[1] بفضل الله تعالى، وهذا على أن الدسة بفتح السين المشددة والهاء للتأنيث والدال إما مفتوحة أو مكسورة، مع إرادة الهيئة في الوجه الثاني، ويحتمل أنه بضم الدال وهي الغلبة، وكأنهم يقولون لتمت الغلبة لنا أو الحيلة، ويدل على هذا ما مر من الزندقة. وأما على أن الدست بسكون السين والتاء أصلية فمعناه لغة الصحراء كالدشت بالمعجمة وهو غير مناسب هنا. وذكروا له معاني أخرى معربات وقع ثلاثة منها في قول الحريري[2]، والذي أجلسك في هذا الدست ما أنا بصاحب ذلك الدسة، بل أنت الذي تم عليه الدست، وأراد بالثالث دست المتقامرين (...)[3]، وهو مناسب هنا كما مر في الوجه الثاني. لكن يبعده تأنيث الفعل فإن الدست مذكر إلا على تأويل.

قوله: "**في قالب مختار**"[4] أي في صورة مختار، والقالب بكسر اللام والفتح أكثر هو الذي تفرغ فيه الجواهر. وأراد هنا أن العبد مجبور حقيقة إلا أنه بالنظر إلى صورته الظاهرة هو مختار يتحرك إن شاء ويسكن إن شاء، فهو مجبور في صورة مختار، كما قال سعد الدين عن الإمام الرازي بعد أن ذكر عنه أن حال هذه المسألة عجيبة، يعني مسألة الجبر والقدر لتدافع حجج الفريقين وتعارضها مع كثرة ما يوهم الاعتبارين في آيات الكتاب العزيز، إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في قولنا لا يترجح الممكن إلا بمرجح يوجب انسداد إثبات الصانع.

قال: ونحن نقول الحق ما قال <بعض>[5] أئمة الدين، إنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن مبنى المباني القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادئ

---

[1]- الفرقة الناجية: هم الذين قال فيهم رسول الله ﷺ لما ذكر افتراق أمته بعده ثلاثا وسبعين فرقة، وأخبر أن فرقة واحدة منها ناجية، سئل عن الفرقة الناجية وعن صفتها، فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو وأصحابه. الفرق بين الفرق: 5 وما بعدها.

[2]- أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان البصري الحرامي (نسبة إلى محل بالبصرة) الحريري، صاحب "المقامات" ولد بقرية المشان من عمل البصرة. صنف "المقامات" بإشارة أنوشروان. توفي الحريري في السادس من رجب سنة ست عشر وخمس مائة بالبصرة، وعمره سبعون سنة. سير أعلام النبلاء/19: 460.

[3]- كذا وردت في جميع النسخ.

[4]- العمدة: 196.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

446 البعيدة على عجزه واضطراره، فالإنسان مضطر في صورة مختار/ كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني؟ قال سل من يدقني؟

قوله: "**مهما صمم العبد عزمه**"[1] يقال صمم في الأمر إذا مضى فيه وكأن المصنف نصب عزمه بصمم وهو غير جيد، إلا أن يكون نصب المفعول المطلق أو على إسقاط الخافض.

قوله: "﴿**مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ**﴾"[2] الآية، قال أبو الفضل الغزنوي في تفسيره هذه الآية: «الأولى نزلت في ثلاثة من بني ثقيف: فرقد بن تمامة وأبي فاطمة البجري وصفوان بن أمية[3]، وما يليها نزلت في بلال[4]»[5] انتهى. وسنتعرض لذكر التوفيق والخذلان إن شاء الله تعالى.

قوله: "**وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية**"[6] أي حالة كون الدلالة المنفية عقلية، وحاصل ما جمع به المصنف بين الآية والحديث أمران: أحدهما، مراعاة الظاهر والباطن من غير ملاحظة الشرع. الثاني، مراعاة الشرع والعقل، ولا يخفى أن العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه الأول، والشرع هنا مرتب على الظاهر في الوجه الأول، فالأمران متقاربان.

1- العمدة: 196.

2- نفسه: 196. الإسراء: 18 ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَيٰهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً﴾.

3- صفوان بن أمية: ابن خلف بن وهب بن حذافة بن جمع بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي الجمحي المكي أسلم بعد الفتح، وروى أحاديث فحسن إسلامه، وشهد اليرموك أميرا على كردوس، كان من كبراء قريش فقتل أبوه مع أبي جهل. سير أعلام النبلاء/2: 562.

4- بلال بن رباح المؤذن يكنى أبا عبد الله وهو مولى أبي بكر ﷺ، مات بدمشق ودفن عند الباب الصغير بمقبرتها سنة عشرين وهو ابن ثلاث وستين، وقيل توفي سنة إحدى وعشرين وقيل توفي هو وعبد الله بن عمرو وكعب بن عجرة والبراء بن عازب وغيرهم. الاستيعاب: 187.

5- شرح المقاصد/4: 263.

6- العمدة: 197.

واعلم أن هذا الحديث ورد بألفاظ منها: (لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ)[1] ومنها (سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ)[2] وهما في البخاري[3]، ومنها (لَنْ يَنْجُوَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ)[4].

وذكر ابن حجر عن ابن بطال[5]: أنه «جمع بين الحديث وبين قوله تعالى: ﴿تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6] بأن الآية تحمل على أن منازل الجنة ومراتبها المتفاوتة تنال بالأعمال، ويكون تفاوتها بحسبها، والحديث على نفس الدخول، ثم استشعر قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[7] فصرح بأن دخول الجنة أيضا بالأعمال.

وأجاب بأنه لفظ مجمل بينه الحديث، والتقدير: ادخلوا منازل الجنة وقصورها بما كنتم تعملون. -قال:- ويجوز أن يكون الحديث مفسرا للآية، أي ادخلوها بما كنتم تعملون

---

[1]- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله بلفظ: (لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا). ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله.

[2]- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله.

[3]- أي "الجامع الصحيح" لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله، حبر الإسلام الحافظ لحديث رسول الله ﷺ.

[4]- البحر المحيط: الأمر، المبحث الثالث: صيغة الأمر – مسألة الآمر هل يدخل تحت الأمر أم لا.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 185 هامش: 1 من الحواشي.

[6]- الأعراف: 42 ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[7]- النحل: 32 ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

مع رحمة الله تعالى وتفضله عليكم، لأن اقتسام منازل الجنة برحمته، فكذا أصل الدخول إنما هو برحمته، حيث ألهم العاملين ما نالوا به ذلك.

-وعن عياض[1]: أن-«طريق الجمع أن الحديث فسر ما أجمل في الآية، وذكر نحوا مما مر من أن رحمة الله توفيقه للعمل، وهدايته للطاعة، وكل ذلك لم يستحقه العامل بعمله بل بفضل الله تعالى.

-وذكر أيضا عن ابن الجوزي[2]- أربعة أجوبة: الأول: أن التوفيق من رحمة الله تعالى ولولا رحمته ما حصل الإيمان ولا الطاعة التي ينجو بها. الثاني: أن منافع العبد لسيده فعمله مستحق / له فمهما أنعم عليه من جزاء فهو من فضله. الثالث: جاء في بعض الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال. الرابع: أن أعمال الطاعة كانت في زمن يسير والثواب لا ينفد، فالإنعام الذي لا ينفد في جزاء ما ينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال.

447

وقال الكرماني الباء في قوله «بعمله» ليست للسببية، بل للالصاق أو المصاحبة، أي أورثتموها ملابسة أو مصاحبة، أو للمقابلة نحو أعطيت الشاة بالدرهم. وبهذا الأخير جزم ابن هشام[3] في المغني[4] قال: ترد الباء للمقابلة وهي الداخلة على الأعواض كاشتريته بألف ومنه ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وإنما لم تقدر هنا بالسببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في حديث (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)[5] لأن المعطي بعوض قد يعطي مجانا بخلاف المسبب فلا يوجد بدون السبب، -قال:- وعلى ذلك ينتفي التعارض بين الآية والحديث.

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 262 هامش: 1 من الحواشي.

2- عبد الرحمن بن علي أبو الفرج القرشي البغدادي (508/597هـ) المعروف بابن الجوزي، مؤرخ محدث فقيه، مفسر علامة عصره كثير التأليف والتصنيف، له ما يربو على ثلاثمائة مصنف بمذهب أهل السنة والجماعة، من أشهر مؤلفاته: "تلبيس إبليس" و "زاد الميسر في علم التفسير" وفيات الأعيان/3: 140.

3- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري (708/761هـ). الإمام الصالح الورع، له مصنفات كثيرة كلها نافع مفيد، منها "عمدة الطالب في تحقيق صرف ابن الحاجب" و"مختصر الانتصاف من الكشاف" وغيرها. شذرات الذهب/6: 191.

4- "المغني اللبيب عن كتب الأعاريب" لجمال الدين ابن هشام الأنصاري.

5- فتح الباري صحيح البخاري كتاب الإيمان، باب: قوله إن الإيمان هو العمل.

-قال ابن حجر:- وسبقه إلى ذلك ابن القيم[1] في كتاب مفتاح [دار][2] السعادة[3]: «الباء المقتضية للدخول غير الباء فيه، فالأولى للسببية الدالة على أن الأعمال سبب للدخول المقتضية له، كاقتضاء سائر الأسباب لمسبباتها، والباء فيه للمعاوضة نحو اشتريت منه بكذا. فأخبر أن دخول الجنة ليس بمقابلة عمل أحد، وأنه لولا رحمة الله لعبده ما أدخله الجنة، لأن العمل بمجرده ولو تناهى لا يوجب لمجرده دخول الجنة، ولا أن يكون عوضا لها، لأنه ولو وقع على الوجه الذي يحب الله لا يقاوم نعمة الله، بل جميع العمل لا يوازي نعمة واحدة فتبقى سائر نعمه مقتضية لشكرها، وهو لم يوفها حق شكرها، فلو عذبه في هذه الحالة لعذبه وهو غير ظالم، وإذا رحمه في هذه الحالة كانت رحمته خيرا له.

-قال:- وهذا فصل الخطاب مع الجبرية الذين أنكروا أن تكون الأعمال سببا في دخول الجنة من كل وجه، والقدرية الذين زعموا أن الجنة عوض العمل، وأن دخولها بمحض الأعمال، والحديث يبطل دعوى الطائفتين».

-وقال ابن حجر بحمل الحديث - على أن العمل من حيث هو عمل لا يدخل به الجنة ما لم يكن مقبولا، وأمر القبول إلى الله تعالى، وإنما يحصل برحمته، فمعنى قوله ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ أي من العمل المقبول، ثم قال: ولا يضر بعد أن تكون الباء للمصاحبة أو الإلصاق أو المقابلة، ولا يلزم من ذلك أن تكون سببية»[4] انتهى. وقد أكثر الناس في هذا المعنى، وما جمع / به المصنف كاف لكل من عرف منهج الحق، ولا حاجة إلى التطويل.

448

---

[1]- عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي (751/691هـ) ابن القيم. كان عالما فقيها مفسرا محدثا، نحويا أصوليا، أم بالمدرسة الجوزية. من مؤلفاته "إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان" "إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان"، "زاد المعاد في هدي خير العباد" و"شرح الأسماء الحسنى" وغيرها كثير. شذرات الذهب/6: 168 وما بعدها.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- "مفتاح دار السعادة" لابن قيم الجوزية كتاب كبير الحجم فيه فوائد مرسلة يقتبس من مجموعها معرفة العلم وفضله، ومعرفة إثبات الصانع، ومعرفة قدر الشريعة والنبوءة، والرد على المنجمين، والطيرة والفأل والزجر، وأصول نافعة جامعة تكمل به النفوس، إلى غير ذلك من الفوائد. وهو مطبوع متداول.

[4]- فتح الباري صحيح البخاري/11: 357-358 بتصرف يسير.

{استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها يقود إلى بطلان تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها}

قوله: "**بل نسبته كنسبة العلم الذي يتعلق...**"[1] الخ، هكذا [في النسخ][2] بتذكير الضمير، فيكون عائدا على تعلق القدرة ويحتاج إلى تقدير مضاف إلى العلم، أي بل نسبته أي تعلق القدرة كنسبة العلم، أي تعلق العلم، ولو أنث الضمير ليعود إلى القدرة لم يحتج إلى تقدير، ثم إن ما ذكره المصنف من أن المعنى الحادث المسمى بالقدرة ليس من شأنه التأثير، موافق لما تقدم له من الاستدلال ومخالف لما تقدم عن الإمام من أن شأنها التأثير، وما ذكره المصنف [أليق][3] والله أعلم.

قوله: "**لا تأثيرا ولا غيره**"[4] أي لا تأثير ولا اكتساب، وقد تقدم في تعريف الكسب أنه إنما يكون في محل القدرة، وأما ما خرج عن محل القدرة فليس بمكتسب للعبد عند المتكلمين، وتقدم أنه إنما يثاب عليه ويعاقب لوقوعه عن تسببه كما نبه عليه في شرح المقدمات[5].

قلت: وانظر ما المقتضى لهذا الاصطلاح في الكسب، ولم لا يقال إن كل ما وقع من العبد مباشرة أو تسببا فهو كسب له وعليه كلف، والآية الكريمة تقول: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[6] وقد أحاطت بما للعبد وما عليه، فما خرج عن محل قدرته إن لم يدخل في الكسب والاكتساب لزم أن لا يكون فيه تكليف وهو باطل.

1- العمدة: 198. وفيها ورد: بل نسبته إليها كنسبة العلم الذي يتعلق...

2- ساقط من نسخة "أ".

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 198.

5- شرح المقدمات للسنوسي.

6- البقرة: 286 ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوَ اَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَيْنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

قوله: "**ما لم يمنعها مانع...**"[1] الخ، تقدم أن الطبيعة تؤثر في مطبوعها وتتوقف على وجود الشرط[2] وانتفاء المانع، فالذي يمنعها من التأثير أيضا إذن هو وجود المانع أو انتفاء الشرط، لكن تخلف الشرط قد يسمى مانعا، وهو يقتضي ما يقتضيه المانع بلا نزاع، فلذا اكتفى المصنف بذكر المانع.

قوله: "**إذ لا يجوز أن يمنعها مانع...**"[3] الخ، هو تعليل للنفي المذكور في قوله "وليست" أو لإيجاب الأحكام لذواتها وقد تقدم أن العلة لا تتوقف على شيء، ويستحيل أن يمنعها مانع كحركة الخاتم عند حركة الأصبع وكالعالمية للعلم، وإنما قيد العلة بالعقلية لأن غيرها من الأسباب العادية والشرعية تمنعها الموانع من وجود مسبباتها، وفي هذا الكلام إشارة إلى ما ذكره الشيخ تقي الدين عن الطبائعيين[4] من إنهم يقولون: العلة تؤثر بذاتها والطبيعة تؤثر بقوة في ذاتها، وبذلك فرقوا بين العلة والطبيعة، وأن الأولى لا تتوقف على شرط ولا انتفاء مانع بخلاف الثانية، فقالوا لما كانت العلة تقتضي بذاتها لزم / أنه متى وجدت ذاتها وجد الاقتضاء المرتب على ذاتها،والطبيعة تؤثر بقوة في ذاتها، وقد تختل وتضعف عند وجود المانع. وانظر الرد عليهم في كلام المقترح رحمه الله تعالى.

449

قلت: وكثيرا ما يطلق الفاعل بالذات على العلة والطبيعة معا، فيقال الفاعل إما بالذات أو بالاختيار.

1- العمدة: 198.

2- الشرط لغة العلامة، واصطلاحا عند أهل الأصول هو ما لا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط. التعريفات للجرجاني / مذكرة أصول الفقه: 40.

3- العمدة: 198.

4- هم الذين يعبدون الله من حيث صفاته الأربع: لأن الأوصاف الأربعة الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة هي أصل بناء الوجود. فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان. فالرطوبة مظهر العلم والحرارة مظهر الإرادة واليبوسة مظهر القدرة وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه. موسوعة الفرق والمذاهب الإسلامية: 285.

وقول المصنف: "**الموجبة للأحكام لذواتها**"[1] وصف كاشف للعلل إذ هي كذلك، واسم "ليست" عائد على الأسباب الطبيعية، والضمير في قوله "عندهم" للفلاسفة وما ذكره زيادة توضيح، وإلا فقد تقدم تفسير الطبيعة والعلة وأنهما متباينتان.

قوله: "**لأن الأثر الواحد يمتنع أن يكون ثابتا لمؤثرين...**"[2] الخ، لاشك أنهم إن أثبتوا للسبب تأثيرا في المسبب حقيقة، ثم أسندوه أيضا مع ذلك إلى تأثير العبد كما ذكر المصنف عنهم أول الكلام، فإنهم تلزمهم شناعات منها: وجود أثرين مؤثرين، ومنها التهافت والتناقض لأنهم كانوا يقولون لا تتعلق القدرة الحادثة بما خرج عن محلها، وهذا يقتضي أن المسبب فاعله هو السبب فقط، فإسناده بعد ذلك إلى العبد يناقضه. ومنها أن هذا خروج عن الإسلام ودخول في ملة الفلاسفة[3] والطبائعيين، لأن مذهب المسلمين[4] أن لا تأثير إلا باختيار، وهؤلاء أثبتوا التأثير بالطبيعة كما نبه عليه المصنف.

فإن قلت: إنما يلزم التناقض المذكور إن أرادوا أن القدرة الحادثة لا تعلق لها بما خرج عن محلها أصلا، ولم لا يقولون المراد أنها لا تتعلق به استقلالا؟ فإذا انضمت إلى السبب تعلقت به، وحينئذ يندفع التناقض لاختلاف موضوع النفي والإثبات ويندفع لزوم أثر واحد بين مؤثرين أيضا، لأن المؤثر هو الواحد المجموع المركب.

قلنا: متى انضمت قدرة العبد إلى السبب فإن كان لكل منهما التأثير استقلالا لزم ما تقدم، وإن لم يكن إلا بالتركيب كما ذكرتم فالعبد حينئذ ليس فاعلا، بل جزء فاعل، وأيضا العبد مختار، والسبب غير مختار، فلو اجتمعا وكان الفعل اختياريا أو غير اختياري اجتمع النقيضان، أو اختياريا فقط فيكون للعبد، أو غير اختياري فيكون للسبب، أو لا هذا ولا هذا فيرتفع النقيضان، وهذا يلزمهم في الاستقلال أيضا فتدبره. فيا عجز قادر يستعين بصنعته على التأثير، وهل هذا إلا تلاعب للشيطان بأوهامهم نعوذ بالله من الضلال.

1- العمدة: 198.

2- نفسه: 198.

3- هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة، وكان أغلبهم على مناهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين ، وأغلب الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى أن الشرائع رجال لهم حكم عملية ربما يؤيدون بإثبات الأحكام ووضع الحلال والحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد... موسوعة الفرق والجماعات الإسلامية: 84.

4- مذهب المسلمين هو مذهب أهل السنة والجماعة.

450

فإن قيل: يدعي / أن المجموع المركب مختار أو غير مختار، ولا يسلم انحصار الاختيار في العبد ولا عدم الاختيار في السبب، بل يقال المختار إما العبد وإما المجموع، وغير المختار إما السبب وإما المجموع، وأي محذور في هذا؟.

قلنا: لا مرية أن الاختيار إنما يثبت لذي الصفات التي تصحح الاختيار، وليس هو في هذا الفرض إلا للعبد، فالفعل إما له فيكون اختياريا، أو لغيره فيكون غير اختياري، أو للمجموع فيجيء التقسيم، وهذا إن جعلوا التأثير للسبب حقيقة. وأما إن جعلوه غير مؤثر فلا يلزمهم ما تقدم ولكن يبطل التولد الذي ذكروه. وإن جعلوا التأثير للسبب فقط وسموا العبد فاعلا من حيث إنه فاعل الفاعل، فحينئذ ليس لهم أن يقولوا قدرة العبد تؤثر مباشرة أو تولدا.

<وإذا كانت المسببات تضاف إلى العبد عندهم قبيحة كانت أو حسنة>[1] لكونه فعل سببها، فكل ما يفعلونه حينئذ من قبيح أو حسن يلزمهم أن يضاف إلى الله تعالى، لكونه فعل سببه ضرورة تسليمهم أن الله تعالى هو خلقهم وخلق قدرتهم التي أثرت في الفعل والدواعي إلى الفعل جميعا، فتسبب الله تعالى في فعلهم أقوى من تسبب العبد في مولداته، فقد لزمهم إضافة القبائح الصادرة منهم إلى الله تعالى، كيف وهم إنما لم يسندوا الأفعال إلى الله تعالى فرارا من نسبة القبيح إليه تعالى، فقد وقعوا فيما فروا منه، وهذا معنى قول المصنف "ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه". فلفظ "يلزمهم" بضم حرف المضارعة رباعيا وفاعله "مذهبهم".

قوله: "**على قدر اختيار المسبب**"[2] هو بصيغة اسم الفاعل، وكذا المذكور بعده.

قوله: "**كالهوى عند الاندفاع**"[3]، يقال: هوى هويا بفتح الهاء وضمها سقط من علو إلى أسفل، فمن دحرج حجرا فهو مادام يهوى ليس على اختيار المحرك، وكذا في الرمي بالسهم وبالحجر وغيره.

والفرق الذي ذكره القرد ظاهر على أصلهم، وهو الجاري على ما يأتي قريبا لهم من أن التولدات تقع بحسب المقصود والدواعي، لكن عبارة المصنف إنما هي فيما خرج عن

---

[1] - ساقط من نسخة "ب".

[2] - سقطت من نسخة "أ". العمدة: 199.

[3] - العمدة: 199.

محل القدرة، ولم يتعرض لما هو في محلها، كالعلم المتولد عن النظر، وهو عند القرد[1] كالقسم الأول.

قال في شرح المواقف: « تبعا للأفكار المتولدات فيها ما هي قائمة بمحل القدرة، كالعلم النظري في المتولد من النظر، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة، فاختلفت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أنها / بأسرها فعل لفاعل السبب، وإن كان معدوما حال وجود المتولد، كمن رمى سهما ومات فقبل بلوغ السهم الرمية، فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أشرس[2] إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها. والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب. وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله، وما كان في محل مباين لمحلها، فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله، كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالألم في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع»[3]. انتهى. 451

قوله: "**واختلفوا في وقت تعلق القدرة...**"[4] الخ، قال المقترح: القول الأول من هذين القولين هو المعتمد عندهم.

قوله: "**في الألوان والطعوم**"[5] يعني كما يحدث بصبغ الصباغ في الثوب مثلا من الحمرة والسواد ونحوهما، وبالطبخ في الطعام من الحلاوة وغيرهما، هل هذه تستند إلى فاعل السبب أو إلى الله تعالى؟

1- أبو يحيى حفص الفرد من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل المعتزلي. ناظره الشافعي وكان يسميه بالقرد وبالمنفرد. ميزان الاعتدال للذهبي – مناقب الشافعي للبيهقي - الإبانة الكبرى للآجري.

2- أبو معن ثمامة بن أشرس النميري (ت: 213هـ)، من مشايخ المعتزلة، وتنسب إليه فرقة "الثمامية"، وكان أخذه عن أبي هذيل العلاف، وكان كاتبا بليغا، بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع، وله من الكتب: "الحجة والخصوص" و"العموم في الوعيد" و"المعرفة".لسان الميزان/2: 106- الأعلام/2: 86- الملل والنحل/1: 70- الفرق بين الفرق: 172.

3- انظر شرح المواقف للسيد الجرجاني/2: 384. المقصد الثاني في التوليد وفروعه.

4- العمدة: 199.

5- نفسه: 199.

قوله: "**والمولدات عندهم**"[1]، هو بكسر اللام اسم فاعل.

قوله: "**والوهن المولد للألم**"[2] الخ، «الوهن لغة الشق في الشيء، ويقال أيضا وهن بفتح الهاء وكسرها انشق وتخرق»[3].

والمراد به هنا افتراق الأجزاء، فإنه يحدث عند الألم في الجسم، وفي المواقف[4] ممزوجا بكلام السيد[5] اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع، فقيل: يتولد من الاعتماد، وهو مذهب جمهور المعتزلة.

وقال أبو هاشم[6] في المعتمد من قوليه «يتولد من الوهاء» وكأنه أخذه من قول الحكماء لسبب الألم تفرق الاتصال، والوهاء يتولد من الاعتماد، وذلك لأن الألم بقدر الوهاء قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد، ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي الكبير وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد.

قوله: "**قادريته تعالى...**"[7] الخ أي وأما القدرة فلا يثبتونها.

قوله: "**معقول في أفعاله تعالى...**"[8] الخ، أي كما يشاهد بالحس من حركات الأشجار والأغصان بحركة الرياح العاصفة واعتمادها، وتحريك الرياح من فعل الله تعالى مباشرة، فتكون حركة الأشجار من فعله توليدا، وعلى هذين المذهبين اختلفوا هل يجوز أن / يحدث 452

---

[1]- العمدة: 199.

[2]- نفسه: 199.

[3]- في القاموس المحيط لم اجده بهذا اللفظ/4: 276.

[4]- "المواقف في علم الكلام" للعلامة عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي القاضي (ت: 756هـ، شرحه السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني(ت: 816هـ)، وكذا نقل من خطه وشرحه شمس الدين بن يوسف الكرماني. كشف الظنون: 1891.

[5]- السيد الشريف الجرجاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 148 هامش: 5.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 170 هامش 2 من الحواشي.

[7]- العمدة: 199.

[8]- نفسه: 199.

الله تعالى في الجسم ألما بلا وهاء أم لا؟ فمن منع التولد في أفعاله تعالى منهم منع كون الألم ناشئا عن الوهاء، ومن جوزه جوز.

قوله: "**فهذه السرايات**"[1] بكسر السين جمع سراية مصدر سرى.

قوله: "**وقد رمت عظامه**"[2] أي بليت، يقال رمَّ يرُمُّ رمة بكسر الراء ورما ورميما وارم إذا بلي فهو رميم.

قوله: "**لابد من إضافة الفعل إلى الفاعل**"[3] أي ولا يكتفي بالسبب السابق بل لابد أن يضاف إلى الفاعل الآن، لما زعموا من أن التولد مضاف إلى السبب وإلى الفاعل كيف وهو الآن قد رمت عظامه.

قوله: "**يقتضي صحة ذلك**"[4] أي صحة كونه فاعلا.

قوله: "**والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده**"[5] قال في المعالم: «قال أبو الحسن[6]: القدرة لا تصلح للضدين، وقالت المعتزلة إنها صالحة للضدين، فقال الفهري: هذه المسألة مبنية على التي قبلها، -يريد بالتي قبلها مسألة مقارنة القدرة الحادثة بالمقدور- قال: فالشيخ لما اعتقد أن القدرة عرض لا يبقى، وأنها تقارن الواقع امتنع أن تكون قدرة على ضده، وإلا لكان الضدان واقعين معا، والمعتزلة لما اعتقدت صحة بقاء الأعراض أمكن عندهم تقدمها على ما سيوجد في المستقبل، كما نقول نحن في قدرة الباري، وهم في قادريته» انتهى. فإذا كان مذهبهم أن القدرة على الشيء قدرة على ضده، فالقدرة على الموت قدرة على ضده وهو الحياة.

قوله: "**الأصل المقيس عليه...**"[7] الخ، الأصل هنا هو الفعل المباشر والفرع هو المتولد، ولما زعموا أن المباشر يقع بالقدرة الحادثة، وهو قد وقع بحسب القصود والدواعي،

---

[1]- العمدة: 200.

[2]- نفسه: 200.

[3]- نفسه: 200.

[4]- نفسه: 200.

[5]- نفسه: 201.

[6]- يعني أبا الحسن الأشعري.

[7]- العمدة: 201.

قاسوا عليه المتولد ليكون هو أيضا بالقدرة الحادثة، والجامع هو الوقوع بحسب القصد، وهذا الجمع لا يتم إلا في بعض المتولدات كالذبح والقطع كما تقدم التنبيه عليه، ونحن نمنع حكم الأصل بالكلية، فلا يصح هذا القياس ولو أثبت الجامع، إذ لا إلحاق حتى يثبت حكم الأصل، وحكم الأصل هنا وهو وقوعه بالقدرة الحادثة ممنوع لما تقدم من أن التأثير كله لله الواحد القهار[1]، ولا تأثير للعبد البتة.

قوله: "**عند معظم المعتزلة...**"[2] الخ، يحتمل رجوعه إلى الموت ويكون إشارة إلى قول الجبائي أو إلى الجميع، ويكون إشارة إلى خلاف المخالفين في جميع المتولدات، أو المفصلين 453 / كحفص الفرد.

قوله: "**لأن سقط النار...**"[3] الخ، السقط مثلث السين ساكن القاف ما تساقط بين الزندين قبل استحكام الورى، كذا في القاموس وهو المقصود هنا ويذكر ويؤنث. ويقال أيضا السقط بفتح السين والقاف لما أسقط من الشيء[4] ويصح أي يراد هنا أيضا.

قوله: "**وكذلك المرخ**"[5] هو بفتح الميم وسكون الراء بعدها خاء معجمة شجر سريع الورى.

قوله: "**لعدم**[6] **اطرادها**"[7] أي لأنه قد يقصد إلى الشبع بأكل قدر من الطعام ولا يشبع، وإلى الري بقدر من الماء ولا يروى، وإلى إسقام أحد بضربه ولا يسقم، وإلى إبرائه بالمعالجة ولا يبرأ، وإلى إحداث الحرارة بالحك ولا تحدث، وإلى تفهيم المخاطب ولا يفهم.

1- تضمين لقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾. الرعد: 18.

2- العمدة: 201.

3- نفسه: 201.

4- القاموس المحيط/2: 365.

5- العمدة: 201.

6- في نسخة "ب": بعد اطرادها.

7- العمدة: 201.

قوله: "**ورفع الثقيل وشيله**"[1] هذه اللفظة لم تقع فيما رأينا من كتب اللغة إلا واوية، يقال أشال الحجر وشال به وشاوله رفعه فانشال، ويقال أيضا شالت الناقة بذنبها شولا وشولانا، وأشالته رفعته، والمادة كلها واوية، وأما اليائية فلم نرها في الصحاح ولا في القاموس، والعبارة وقعت كذلك في كلام المقترح، فأتى بها المصنف، ثم إذا كان معناه لغة الرفع فلا فائدة في عطفه على الرفع، لأنه أخفى فلا يكون تفسيرا.

قوله: "**يندمل**"[2] يقال اندمل الجرح بالدال المهملة ودمل بكسر الميم إذا برأ.

قوله: "**ورفع الثقيل**"[3] قد يرتفع للشخص لا يخفى ما في هذا التركيب من المسامحة.

قوله: "**يمنة ويسرة**"[4] يقالان بفتح الأول وسكون الثاني فيهما.

قوله: "**سلمنا جواز اجتماع المثلين...**"[5] الخ، إنما قال ذلك لأن أبا هاشم يلتزم اجتماع المثلين، ويدعي جوازه كما أشار إليه المقترح، وقد ذكر السيد في شرح المواقف أن المعتزلة جوزوا اجتماع المثلين مطلقا إلا شرذمة منهم، فإنهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما، لكن الدليل الدال على استحالة اجتماع المثلين مبطل لقوله، ولو سلمنا جوازا اجتماعهما جدلا، فإن قوله باطل من الوجه الثاني.

قوله: "**وفي ذلك إبطال حقيقة الحركة...**"[6] الخ، فيه بحث، وهو أن الحركة التي ولدها في الجسم لا يلزم من عدم تحرك / الجسم بها تصعدا بطلان الحركة، ولا أنه كانت فيه الحركة[7] وهو ساكن، وذلك لأنه تحرك بها يمنة ويسرة، وهذا يكفي في حقيقة الحركة. 454

---

[1]- العمدة: 201.

[2]- نفسه: 201.

[3]- نفسه: 202.

[4]- نفسه: 202.

[5]- نفسه: 202.

[6]- نفسه: 202.

[7]- الحركة: بمعنى القطع إنما يحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. التعريفات للجرجاني.

ويجاب بأن ليس المراد وجود الحركة يمنة ويسرة بالفعل، بل المراد أن يولد فيه[1] حركة من شأنها أن يتحرك بها يمنة ويسرة، وأنها لا تكفيه، بل يحتاج إلى زيادة حركة أخرى فيلزم بطلان حقيقة الحركة حيث وجدت أولا ولم ينتقل بها حتى جاءت الأخرى.

وعلى هذا، فللسائل أن يعود فيقول إنما يلزم بطلان حقيقتها إذا كان يقول بتقدمها، وأن الرافع يولدها باعتماده حتى إذا حصلت في الجسم وهو ساكن احتاج إلى حركات أخرى يزيدها، وله أن لا يقول بذلك، بل يقول المراد أن الحركة التي بها يتحرك يمنة ويسرة لا تكفي في التصعد، بل لابد من زيادة، يعني المزيد والمزيد عليه يجتمعان دفعة واحدة، لا ترتيب هنالك إلا في الذهن والعبارة، أما في الخارج فلا. نعم، يلزم اجتماع الأمثال ولا محيد عنه.

قوله: "**وارتفاع الجزء المبهم محال**"[2]، قيل: لأن إبهام الجزء هو أن يقال أثر في أحد الأجزاء لا بعينه، فيكون محالا، لأن الكلي لا وجود له إلا في أفراده، فإن أخذ في فرد منها فهو التأثير في جزء معين، وإن أخذ لا في فرد فهو عدم ولا شيء.

قلت: وفيه نظر، لأن الكلي صحيح أن لا وجود له إلا في بعض أفراده، لكن تحصيله في فرد لا يكون تعيينا، فنقول إنه يوجد هذا الكلي في فرد ما من الأفراد الخارجية غير معين ذلك الفرد، وهذا مثل إيجاب واحد لا بعينه، ولو علل بعدم الشعور به أصلا كان أقرب.

ويجاب بأن ليس المراد هاهنا التعيين المتعارف بل التحصيل في فرد فقط، فمعنى الكلام أن إيجاد الجزء من حيث مفهومه الكلي محال ومن حيث حصوله في فرد يكون تعيينا له بذلك الفرد دون سائر الأفراد في نفس الأمر وإن لم يتعين عندنا وهذا ظاهر، لكن يكون في التعبير بالجزء المبهم حينئذ تجوز والله أعلم.

قوله: "**فقال لا أعرف وجه الاختصاص...**"[3] الخ، قد يقال وجه الاختصاص 455 / بهذا الفرد تعلق قدرة الآخر بالآخر وممانعتها لهذه، ويرد بأن ليس منع تلك لهذه بأولى من العكس فما وجه الاختصاص؟

1- في نسخة "ب": فيها.

2- العمدة: 203.

3- نفسه: 203.

قوله: "**حيرة**"[1] بفتح الحاء.

قوله: "**عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا...**"[2] الخ، هذا غير بين لأنهم لا يدعون الاستقلال، بل يدعون أن التأثير حصل من المجموع حتى يكون كل واحد جزء مؤثر فلا يلزم اجتماع مؤثرين أو أكثر على أثر واحد، ولا الاستغناء عن البعض لأنهم كالعلة المركبة لا يستغني بعض أجزائها عن البعض، ولا فيها اجتماع مؤثرين وعلى هذا فلابد من مزيد بيان، وهو أن يقال لهم: القدرة الحادثة المؤثرة عندكم حقيقة واحدة لا يختلف معقولها، فهؤلاء الجماعة إما أن تقوم بكل منهم قدرة، أو تقوم قدرة واحدة بمجموعهم، أو لا هذا ولا هذا، فإن كان الأول لزم ما ذكر المصنف عليهم من التفصيل، وإن كان الثاني فهو محال، لأن قيام العرض الواحد بمحلين[3] أو أكثر ممتنع، وإن كان الثالث فلا تأثير أصلا، وهو باطل، وكلام المصنف والمقترح مفروض في الوجه الأول، وهو صحيح.

تنبيهات: {في مشمولات الكلام عن خلق أفعال العباد}

{التنبيه الأول: المذاهب في أفعال العباد خمسة}

الأول: تلخص مما مر أن المذاهب في الأفعال خمسة، وعلى تكذيب النقل عن القاضي والإمام تكون المذاهب ثلاثة : مذهب أهل السنة وهو وقوع الأفعال كلها بالقدرة القديمة كسائر الكائنات، مع ثبوت قدرة حادثة متعلقة بالأفعال الاختيارية من غير تأثير لها البتة، لا مباشرة ولا تولدا.

ومذهب الجبرية وهو وقوعها بالقدرة القديمة جميعا كما عند أهل السنة، لكن لا قدرة حادثة للعباد أصلا، ولا شيء من الأفعال الاختيارية[4].

ومذهب المعتزلة القدرية وهو وقوع الأفعال الاختيارية بقدرة العباد مباشرة أو تولدا، إلا أن أوائلهم كانوا يسمون العبد موجدا لأفعاله، ولا يقولون أنه خالق لقرب عهدهم بالسلف المجمعين على أن لا خالق إلا الله تعالى، ولما رأى المتأخرون منهم أن لا فرق بين

1- العمدة: 203

2- نفسه: 203.

3- في نسخة "ب": محل.

4- في نسخة "ب": اختياري.

الإيجاد والخلق تجاسروا على خرق الإجماع، وقالوا إن العبد خالق لأفعاله نعوذ بالله من الضلال.

456 وقد علم من هذا أن مذهب / أهل السنة موافق للجبرية في الحقيقة، وللقدرية في الصورة الظاهرة، فسلموا والحمد لله مما يلزم الجبرية من الإخلال بظاهر الشرع، وما يلزم القدرية من الإخلال ببرهان العقل. وخرج مذهب السنة ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا﴾[1]. هذا ما حرره المصنف في كتبه، وقد أخل في هذا التقسيم بالتنبيه على مذهب الحكماء[2] في هذه المسألة، وجرى في مذهب الأستاذ على عبارة الفهري والمقترح.

{ما حرره السعد التفتازاني من تقسيم للمذاهب في المسألة تبعا للمواقف}

والذي حرره سعد الدين في هذا التقسيم تبعا للمواقف: «إن فعل العبد عندنا واقع بقدرة الله تعالى وحدها، وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين، على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تعلق [قدرة][3] الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية، وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد. -قال:- ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء»[4].

وذكر تفريقا عن صاحب المواقف، وآخر عن الفخر واعترضهما، وقال: التحقيق أن مذهبهم هو مذهب الحكماء إلا أن إيجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار، وعند الحكماء بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد.

1- تضمين لآية 66 من سورة النحل ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾.

2- الحكماء: هم الحكماء السبعة: طاليس، أنكساغورس، أنكسيمانس، أبنادلقيس، فيثاغورس، سقراط، وأفلاطون. راجع آراءهم وحكمهم في كتاب الملل والنحل: 315.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/4: 223.

-قال:- ثم المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجابا كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه.

قال في الإرشاد: «اتفق السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العبد به، وبين ما لا تتعلق. فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا، واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم.

457 -قال:- ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم / وعلى الجبرية، وأثبت في الإرشاد للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه»[1] انتهى الغرض منهم.

ثم تكلم السعد بعد ذلك على بطلان مذهب الأستاذ ومذهب الجبرية، وقد تبين لك من كلامه في حق الإمام صحة ما تقدم للمصنف من الجزم بكذب الناقل عنه، وكأن المصنف سكت عن مذهب الفلاسفة لما مر من أنه لا يمتاز عن مذهب القدرية، والله تعالى أعلم.

{أهل السنة لم يقولوا بالإجبار المحض ولا القدر المحض}

وبالجملة، فأهل السنة لم يقولوا بالإجبار المحض، ولا القدر المحض، ولكن أمر بين أمرين للتوفيق بين الأدلة العقلية والقضايا الشرعية، وقد حكى أنه قيل للحسن[2] ﷺ أجبر الله عباده؟ فقال الله أعدل من ذلك، قيل أفوض إليهم؟ قال هو أعز من ذلك، ثم قال لو جبرهم لما عذبهم، ولو فوض إليهم لما كان للأمر معنى، ولكنها منزلة بين المنزلتين، كبعد ما بين السماء والأرض، ولله سر لا تعلمونه، وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

---

[1] - شرح المقاصد /4: 224.

[2] - أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت: 110 هـ)، إمام أهل البصرة وحبر زمانه. شذرات الذهب/1: 136- مروج الذهب/3: 214.

تعملون﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[2] والتقدير وما رميت اختراعا إذ رميت اختيارا واكتسابا، ولكن الله رمى اختراعا، هكذا فسره العلماء رضي الله عنهم. ويذكرون أن هذه المسألة لم يزل فيها الخلاف من لدن آدم إلى الآن، ولا يرتفع إلى الأبد.

قلت: أما خلاف من يعتد[3] به فقد ارتفع اليوم، لاندثار أثر الاعتزال وانحسام شوكته والحمد لله تعالى. نعم، قد تبقى بقايا مذهب الاعتزال في أذهان العوام، بل قد يوجد فيها الكفر الصراح ولا حول ولا قوة إلا بالله.

{التنبيه الثاني: اختلاف القدرية هل إيجاد العبد لأفعاله بالضرورة أم بالدليل}

الثاني: القدرية بعد اتفاقهم على أن العبد موجد لأفعاله اختلفوا هل ذلك ضرورة أم بالدليل، والثاني مذهب الأقدمين منهم، والأول لأبي الحسين البصري[4] وأتباعه. قال في شرح المقاصد: «والعجب من أبي الحسين وهو في غاية الحداقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي في غاية الوقاحة، حيث نسب جميع من سواه من العقلاء إلى السفسطة وإنكار الضرورة، أما السنية والجبرية فظاهر، وأما القدرية فلأنهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لأفعاله نظريا لا ضروريا»[5].

458 وذكر السعد عن الإمام الرازي ما يقتضي أن أبا الحسين / كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن ما ادعاه من الضرورة إنما كان تقية منه والتلبيس على أصحابه.

---

[1]- الصافات: 96.

[2]- الأنفال: 17 وتمامها ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

[3]- في نسخة "أ" : تعبد.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 244 هامش: 3 من الحواشي.

[5]- شرح المقاصد فصل أدلة المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم/4: 25.

{التنبيه الثالث: أفعال الحيوانات هي محل النزاع بين أهل السنة وغيرهم}

الثالث: اعلم أن <الأفعال>[1] المتنازع فيها بين أهل السنة وغيرهم هي أفعال الحيوانات كلها عاقلها وغيره، ولا خصوصية للعقلاء، إلا أن بعض الأدلة لا تجري في غير المكلفين، فمن ثم يخص العقلاء بالذكر كثيرا.

{التنبيه الرابع: وقوع النزاع فيما يصدر عن النائم من الأفعال}

الرابع: وقع النزاع فيما يصدر عن النائم من الأفعال، فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له، وأن النوم لا يضاد القدرة، ونفاه الأستاذ أبو إسحاق ذهابا إلى التضاد كالعلم والإدراك. وتوقف القاضي وبعض الأصحاب، هكذا حكى السعد، والمراد الخلاف في أنها هل هي كأفعال المستيقظ المختار، ويجري فيها حينئذ الخلاف السابق بيننا وبينهم، أم هي كأفعال المضطر.

{التنبيه الخامس: لم يلزم الكفر الصراح القدرية في قولهم بخلق العبد لفعله كما لزم الثنوية}

الخامس: القدرية وإن قالوا بأن العبد خالق لأفعاله، يسلمون أن العبد مع قدرته وداعيته مخلوق لله تعالى، فلا يكون العبد إلها ولا شريكا حقيقة، ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم من المشركين. قال سعد الدين في شرح النسفية: «لا يقال: فالقائل بكون العبد موجدا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين، لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى»[2].

---

[1] - سقطت من نسخة "ب".

[2] - نص منقول من شرح النسفية: 79-80.

{التنبيه السادس: اختلاف أهل السنة في القدرة الحادثة للعبد هل هي علة أو شرط؟}

السادس: القدرة الحادثة للعبد وقع فيها الخلاف[1] عند أهل السنة، هل هي علة في الفعل أو شرط؟ وحكى سعد الدين الأول عن صاحب التبصرة[2]، والثاني عن الجمهور، والمراد بالعلة والشرط العاديان لا العقليان.

{التنبيه السابع: مذهب أهل الحق وقوع الأفعال كلها بقدرته تعالى وإرادته ومشيئته جارية على قضائه وقدره}

السابع: إذا علمت مما مر أن مذهب أهل الحق وقوع الأفعال كلها بقدرة الله تعالى اختياريها واضطراريها، فاعلم أن / مذهب أحل الحق أيضا أنها كلها واقعة بإرادته ومشيئته جارية على قضائه وقدره سواء منها الخير والشر والطاعة والمعصية، وأن أمره تعالى ليس عين[3] إرادته، بل قد يأمر بالشيء ولا يريده وقد يريده ولا يأمر به، فكل ما وقع في الوجود من الكائنات فهو بإرادة الله تعالى، إلا أن من ذلك ما وقع على مقتضى أمره فكان طاعة، ومنه ما وقع على مقتضى نهيه فكان معصية. 459

{دليل أهل الحق على ذلك من العقل والنقل}

والدليل لأهل الحق العقل والنقل، أما العقل فوجهان أحدهما: ما مر من أنه تعالى خالق الكل، فيجب أن يكون مريد الكل ضرورة وهو واضح.

ثانيهما: أنه لا نزاع بين الملل في وجوب الكمال لله تعالى وتنزهه عن سمات النقص، ولا خفاء على كل عاقل منصف في أن وقوع شيء من الأمور مع كراهية الملك له وعدم إرادته لوقوعه نقص على الملك، وإذا كان الله تعالى لا يريد القبائح والشرور كلها، وقد وقعت كثيرا فقد وقع في ملكه تعالى ما لا يريد، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

---

[1]- في نسخة "ب": الاختلاف.

[2]- يغلب على الظن أن المقصود بصاحب التبصرة المذكور في المتن هو الشيخ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: 508 هـ)، مؤلف كتاب "تبصرة الأدلة في الكلام" دافع فيه ضد خصوم أهل السنة، والكتاب تفصيل للعقائد السنية.

[3]- في نسخة "ب": غير.

{مناظرة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني السني}

وحكي أن القاضي عبد الجبار المعتزلي[1] لقي الأستاذ أبا إسحاق ﷺ، فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء، وهذه كلمة في ظاهرها حق وأريد بها باطل، إذ المراد سبحان من تنزه عن إرادة الفحشاء، وهو زعم المعتزلي السابق، فلما سمعه الأستاذ قال على الفور: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال المعتزلي: أفيريد ربنا أن يعصى؟ قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرا؟ فقال المعتزلي: أرأيت إن منعني سبيل الهدى وسلك بي سبيل الردى أأحسن إلي أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيفعل في ملكه ما يشاء، فانقطع المعتزلي، وانصرف الحاضرون وهم يقولون ليس عن هذا جواب.

ويحكى عن عمرو بن عبيد[2] رأس الاعتزال أنه قال: «ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له لِمَ لَمْ تسلم؟ فقال المجوسي: إن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت، فقلت له: إن الله يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي فأنا أكون / مع الشريك الأغلب». 460

{الدليل النقلي}

وأما النقل، فالنصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[3] فهذه الآية دلت على أن كل شيء الله تعالى خالقه ومقدره، وكقوله

1- هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسين الهمداني (ت: 415 هـ). الملقب عند المعتزلة بقاضي القضاة. كان أول أمره شافعيا أشعريا، ثم انتقل إلى مذهب الاعتزال، انتهت إليه رئاسة المذهب وهو الذي ضبطه وشرحه. من مؤلفاته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، "المحيط بالتكليف" و"شرح الأصول الخمسة". لسان الميزان/3: 386 – شذرات الذهب/3: 203 – الأعلام/4: 47.

2- عمرو بن عبيد أبوعثمان (144/80 هـ)، كان ذا علم كثير، واعتبر من المحدثين والزاهدين من كبار شيوخ المعتزلة الأوائل. درس على الحسن البصري الفقه والحديث ثم أعرض عنه واعتزل. وهو واصل بن عطاء. ميزان الاعتدال/3: 273-280 –وفيات الأعيان/3: 460 – شذرات الذهب/1: 210.

3- القمر: 49.

تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1].

وكقوله ﷺ (كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَر حَتَّى العَجْز وَالكَيْس[2])[3]، وكقوله في حديث: الإيمان والإسلام (وبالقَدَر خَيْره وَشرِّه حُلْوه وَمُرِّه)[4]، وكقوله في حديث تصوير الولد في الرحم: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ)[5] إلى أن قال: (فيؤمر بأربعة برزقه وأجله وأشقي أم سعيد). وقوله ﷺ: (جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ)[6] والأحاديث في هذا الباب يطول تتبعها، وقد أخرج كثير منها في الصحيح، وإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على أن (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[7]. وأخرج مسلم من طريق طاوس[8] قال: «أَدْرَكْتُ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُونَ كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ»[9].

---

[1]- الحجر: 21.

[2]- في نسخة "ب": الكسل.

[3]- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر. وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة.

[4]- فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: أن الإسلام والإيمان أمر واحد.

[5]- الحديث بطوله: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ). أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه. ومسلم في كتاب القدر، باب: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه. والترمذي في كتاب القدر، باب: ما جاء أن الأعمال بالخواتم.

[6]- أخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، باب: إن الله خلق خلقه ثم جعلهم في الظلمة.

[7]- ذكره البيهقي، وهو حديث ضعيف، وهو ذكر عظيم مشروع.

[8]- طاووس بن كيسان: الإمام أبو عبد الرحمن اليماني الجندي من الأبناء (ت: 106 هـ). كان رأسا في العلم والعمل والزهد، بعث إليه أمير اليمن بخمسمائة دينار فلم يقبلها وكان شيخ أهل اليمن ومفتيهم.. طبقات المحدثين/1: 159.

[9]- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر.

{كلام أبي بكر الصديق في القدر}

وذكر ابن حجر في أخبار الخلفاء أن رجلا قال لأبي بكر الصديق ﷺ: «ءالله قدر علي الزنى؟ قال أبو بكر نعم. قال أيقدره علي ثم يعذبني؟، فقال نعم يا ابن الخنا، والله لو كان عندي رجل لأمرته أن يفجأ أنفك، وصعد الصديق ﷺ خطيبا فقال: «يا أيها الناس استحيوا من الله فإني أذهب إلى الخلا فأظل متقنعا بردائي حياء من ربي أو نحو هذا»[1].

{كلام علي ابن أبي طالب في القدر}

وحكي أيضا أن رجلا سأل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال: «طريق مظلم لا تسلكه، ثم سأله فقال: بحر عميق لا تلحقه، ثم سأله فقال: سر الله خفي عليك فلا تفتشه، ثم سأله فقال له: أيها السائل إن الله خلقك لما شاء أو لما شئت؟، فقال لما شاء، قال فليستعملك فيما شاء»[2].

هذا، وقد اعترض بأنه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضى به لوجوب الرضى بالقضاء مطلقا، واللازم باطل إذ الرضى بالكفر كفر.

وأجيب بأن الكفر مقضي لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون[3] المقضي، واعترض بأنه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله، وإنما يكون الرضى بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضي.

فالأولى الجواب بأن الرضى بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث إنه من قضاء الله تعالى ليس بكفر، وقد صحح الجواب الأول أيضا بأن الرضى بالقضاء إنما هو من حيث / تعلقه والكل صحيح. 461

1- أثر موقوف على أبي بكر رواه ابن بطة في الإبانة عن شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة /2: 192.

2- هذا الأثر رواه الآجري في الشريعة: 202. وابن بطة في الإبانة عن شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 2/ 207. وذكره ابن بابويه القمي الشيعي بسند آخر عن علي في التوحيد: 365 بلفظ أطول.

3- في نسخة "ب": لا.

{التنبيه الثامن: اختلاف العلماء فيما بين الإرادة والمشيئة، وبين المحبة والرضا}

الثامن: الإرادة والمشيئة واحدة، واختلف العلماء فيما بينهما وبين المحبة والرضى، فذهب قوم من علمائنا إلى أن الرضى والمحبة خلاف الإرادة والمشيئة، وعلى هذا تكون الطاعة بقضائه وقدره ومحبته ورضاه وأمره، والمعصية بإرادته وقضائه وقدره وسخطه وكراهته لا بأمره ومحبته ورضاه، وقال هؤلاء إن المحبة والرضا إرادة الشيء مع استحسان.

واحتجوا بما ورد في القرآن من أنه تعالى ﴿لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[2] مع أن كل ذلك بمشيئته تعالى وإرادته لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[3].

وذهب الجمهور على ما حكاه ولي الدين العراقي[4] عن الآمدي[5] إلى أن الكل بمعنى واحد، وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ بجوابين أحدهما: أنه لا

---

[1]- الزمر: 8 وتمامها ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾.

[2]- البقرة: 203 وتمامها: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.

[3]- الأنعام: 113 ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾.

[4]- أبو زرعة أحمد ولي الدين العراقي (826/761 هـ) كان إماما محدثا حافظا فقيها أصوليا صالحا، صنف تصانيف كثيرة: ك"شرح أبي داوود" و"شرح البهجة" و"شرح جمع الجوامع في الأصول". طبقات الحفاظ/1: 548 – شذرات الذهب/7: 137.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش: 5 من الحواشي.

يرضاه دينا وشرعا بل يعاقب عليه. الثاني: أن المراد بعباده من وفقهم للإيمان، ولذا شرفهم بالإضافة إليه.

{معنى القضاء}

وأما القضاء، فقيل هو عبارة عن الفعل مع زيادة الإحكام فيكون من الصفات الفعلية، وقيل هو عبارة عن إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، فيكون من الصفات الأزلية.

{تعريف التفتازاني والراغب الأصفهاني للقدر}

وأما القدر، فقال سعد الدين «التقدير هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد فيه من حسن وقبيح وضر ونفع وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب» انتهى. وقال الراغب[1]: «القدر صفة تدل على القدرة وعلى المقدور الكائن بالعلم، ويتضمن الإرادة عقلا والقول نقلا، وحاصله وجود شيء في وقت وعلى حال يوافق العلم والإرادة والقول، وقدر الله الشيء بالتشديد قضاه ويجوز بالتخفيف» انتهى.

وقيل القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل.

{تعريف القضاء عند التفتازاني}

وقال سعد الدين في شرح المقاصد: «القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[2] وقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[3]، -قال:- وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والإلزام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ

1- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 53 هامش: 8 من الحواشي.

2- فصلت: 11 ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾.

3- فصلت: 9 ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَٰتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾.

﴿أَلاَّ تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾[2] فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي. وقد يراد / بهما الإعلام والتبيين كقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾[3] الآية، وقوله: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[4] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ، فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر»[5] انتهى.

462

وقال بعض العلماء: «سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء العين ولا ما يطمئن به القلب، لأن القدر سر من أسرار الله تعالى اختص العليم الخبير به، وضرب دونه الأستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفه لما علمه من الحكمة، فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب، وقيل: إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة ولا ينكشف قبل دخولها» انتهى.

وورد في الحديث أيضا: (إذا ذكر القدر فأمسكوا)[6] والله تعالى أعلم.

---

[1]- الإسراء: 23 ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾.

[2]- الواقعة: 63 ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾.

[3]- الإسراء: 4 ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً﴾.

[4]- النمل: 59 ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾.

[5]- شرح المقاصد/4: 265.

[6]- أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب القدر، باب: النهي عن الكلام في القدر. ورواه الطبراني وابن حبان في الضعفاء.

{التنبيه التاسع: نزاع أهل السنة في السعادة والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟}

التاسع: وقع نزاع بين أهل السنة في أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنهما لا يتبدلان، وذهب الحنفية إلى أنهما قد يتبدلان كما في عقائد النسفي وغيرها، من أن السعيد قد يشقى، يعني بأن يرتد بعد الإيمان عياذا بالله تعالى، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، واحتج هؤلاء بنحو قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[1] قيل: وإلى هذا ذهب أكثر أهل الرأي والمعتزلة، والحق أنه لا خلاف من جهة المعنى، لأن ما سبق في علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير البتة، وما في علم الحفظة أو اللوح المحفوظ يمكن فيه التبدل أو المحو والإثبات. فمراد الأشعرية الاعتبار الأول ومراد غيرهم الثاني. والآية تشير إلى المعنيين بتمامها.

وقال ابن حجر في حديث: (إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ ذِرَاعٍ...)[2] الخ في هذا الحديث: «أن السعيد قد يشقى وأن الشقي قد يسعد، لكن بالنسبة إلى الأعمال الظاهرة، وأما في علم الله تعالى فلا يتغير»[3] انتهى.

{التنبيه العاشر: لا يقال الله خالق القبائح والمعاصي ونحوها تأدبا معه تعالى}

العاشر: إذا علمت مما مر أن الله تعالى هو الذي خلق كل شيء ولا تأثير لغيره في شيء ما، فاعلم أنه يقال الله تعالى خالق كل شيء وخالق العالم وخالق الكائنات ونحو هذا، ولا يقال هو خالق القبائح والشرور والمعاصي والقاذورات والقردة والخنازير ونحو هذا على سبيل / التعيين، ولا يضاف شيء من أسمائه تعالى إلى هذه الأمور ونحوها أدبا معه تعالى، 463

---

[1] - الرعد: 39 ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

[2] - أخرجه البخاري في كتاب القدر، باب: في القدر، وفي الأنبياء باب: خلق آدم. وفي بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة. ومسلم كتاب القدر، باب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه. والترمذي في القدر باب ما جاء أن الأعمال بالخواتيم. وابن ماجة كتاب القدر.

[3] - فتح الباري/11: 488 كتاب القدر باب: العمل بالخواتيم.

وإن كنا نعلم أنه خالق كل شيء، لكن لا يجوز إطلاقه. وهذا هو المرضي عند علمائنا رحمة الله عليهم.

وحكي عن ابن الفرس[1] أنه اختار الجواز حيث لا إيهام والمنع حيث الإيهام.

{التنبيه الحادي عشر: في ضبط وتسمية الجبرية والقدرية}

الحادي عشر: الجبرية نسبة إلى الجبر، ويقال جبرية بسكون الباء وتحرك لمشاكلة القدرية. والقدرية نسبة إلى القدر بفتحتين، أما الجبرية فسموا بذلك لإثباتهم الجبر للعبد أي المجبورية. وأما القدرية فسموا بذلك لكثرة مبالغتهم في نفي القدر وكثرة خوضهم فيه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد. قال سعد الدين: وليس بشيء لأن المناسب حينئذ القدرية بضم القاف.

قلت: ويمكن أن يتسامح في إطلاق القدر على الفعل أو على القدرة فيصح ما قيل، والأولى أن تكون تسميتهم بذلك لإضافتهم القدر في المعاصي ونحوها إلى العبد على ما مر آنفا في الإرادة والمشيئة.

{التنبيه الثاني عشر: اتفاق السلف على ذم القدرية}

الثاني عشر: حكى الإمام وغيره اتفاق السلف على ذم القدرية، وورد في الحديث «لعن القدرية على لسان سبعين نبيا»[2] وورد (الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ)، وتقدم وجه تشبيههم بالمجوس، وصح عن ابن عمر أيضا أنه تبرأ منهم وأنه قال: (الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلاَ تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلاَ تَشْهَدُوهُمْ)[3].

---

[1]- ابن الفرس: هو الإمام شيخ المالكية بغرناطة في زمانه، أبو محمد ابن الفرس، واسمه عبد المنعم ابن الإمام محمد بن عبد الرحيم بن أحمد الأنصاري، الخزرجي ألف "الأحكام في القرآن الكريم" توفي في جمادى الآخرة سنة سبع وتسعين وخمسمائة. الديباج/2: 133 – سير أعلام النبلاء/20: 364-365.

[2]- الحديث: «ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا ﷺ»، أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب القدر، باب: النهي عن الكلام في القدر. بلفظ «ما بعث الله نبيا قط إلا وفي أمته قدرية ومرجئة ويشوشون عليه أمر أمته ألا وإن الله قد لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا».

[3]- أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب: القدرية مجوس هذه الأمة. والطبراني في المعجم الأوسط. وابن حبان في المجروحين.

وقالت المعتزلة لأهل السنة أنتم القدرية، لأنكم تسندون القدر كله إلى الله تعالى، والمعروف إنما هو نسبة الشخص إلى ما أثبته لا إلى ما نفاه، أجاب أهل السنة رضي الله عنهم بأن القدرية شبهوا بالمجوس كما مر، والمجوس هم الذين يمايزون بين فاعل الخير وفاعل الشر، ولا يسندون الجميع إلى واحد، وكذلك المعتزلة، وبأنه ورد في الحديث: «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله فتقوم القدرية»[1].

ولاشك أن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ويعترض لبعضها فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى، وورد أنه قيل لابن عمر[2] ظهر قبلنا / قوم يتفقرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف فقال أعلمهم بأنهم بريئون مني وأنا بريء منهم، ولاشك أن القائلين أن الأمر أنف وأنه لا قدر هم المعتزلة، وبأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي أنه هو الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى غيره.

464

وكل ما تقدم من الآيات والأحاديث والآثار عن السلف الدالة على ثبوت القدر كله لله تعالى، و"أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"، دال على أن الحقيق باللعن وغيره هم النافون للقدر، وهم المعتزلة أهلكهم الله.

{التنبيه الثالث عشر: القدرة عند الأشعرية لا تتعلق بالضدين}

الثالث عشر: القدرة عندنا لا تتعلق بالضدين خلافا للمعتزلة وبعض أصحابنا، وهو مبني على أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، والصحيح جواز تكليف ما لا يطاق، والصحيح

---

[1]- هذا الأثر رواه الطبراني في الأوسط رقم الحديث: 2380 بلفظ ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر قال: «إذا كان يوم القيامة جمع الناس في صعيد واحد فينادي مناد يسمع الأولين والآخرين: أين خصماء الله؟ فيقوم القدرية»، فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك رواه أبو يعلى باختصار من رواية بقية بن الوليد عن حبيب بن عمرو وبقية مدلس وحبيب مجهول. ذكر ذلك الهيثمي في مجمع الزوائد وأورد الحديث عن محمد بن كعب القرني قال ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر فقال عبد الله بن عمر لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ومحمد نبينا ﷺ، وإذا كان يوم القيامة وجمع الناس في صعيد واحد نادى مناد يسمع الأولين والآخرين أين خصماء الله؟ فيقوم القدرية»، في كتاب القدر باب النهي عن الكلام في القدر.

[2]- عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن العدوي، المدني، الفقيه، أحد الأمة في العلم، والعمل شهد الخندق، وهو من أهل بيعة الرضوان وصفه النبي ﷺ بالصلاح، توفي في أول سنة أربع وسبعين ﷺ. طبقات علماء الحديث/1: 92.

أيضا أن خلاف المعلوم مقدور، بمعنى أن القدرة متعلقة به صلاحا، وإن لم تتعلق به تنجيزا[1]، وهذه فصول من علم الكلام تذكر في هذا الباب ولم أبسطها مخافة التطويل مع تقدم جملة منها في هذا الكتاب.

{التنبيه الرابع عشر: ما للفلاسفة والطبائعيين في عالم الكون والفساد}

الرابع عشر: تقدم ما للفلاسفة والطبائعيين في عالم الكون والفساد وكيفية صدور العالم عن واجب الوجود وهذا محله، لكن لم نذكره لتقدمه وفرارا من التطويل، والله ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل.

[فصل في الرؤية][2]

{رجوع جواز الرؤية إلى تعلقها بفعل من أفعاله تعالى}

قوله: "**رجوع الجواز إلى صفة من صفاته**"[3] أي بأن يكون الجواز صفة له تعالى، أو بأن تكون صفة من صفاته تتصف به وكلاهما محال. وعبر الإمام في الإرشاد في هذا الباب

---

[1]- في نسخة "ب": تنجيزيا.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 203. قال السنوسي في شرح كبراه بشأن هذه الفقرة وغيرها مما له صلة بموضوع الرؤية ما نصه: «... واعلم أنه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز إلى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك، بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله جل وعز... ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفا بالحوادث... وإذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه فيخلقها لهم على وفق مراده، ويجوز أن لا يخلقها تعالى لهم... احتج أهل السنة على الجواز بالسمع والعقل، أما السمع فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وذلك لأن النظر إذا تعدى بحرف «إلى» كان ظاهرا في معنى الرؤية... ورد بأنه لو أريد ذلك لما خص بإسناده إلى الوجوه، ولم يكن للتقييد بالظرف وهو يومئذ معنى، فإن المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله تعالى وآلاءه سبحانه، بل الكفار في الدنيا كذلك.

ومن الأدلة السمعية: سؤال موسى عليه السلام للرؤية، إذ معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى... ومن الأدلة إجماع السلف الصالح على الرغبة إلى الله تعالى بأن يمتعهم بالنظر إلى وجهه الكريم. وقد ورد ذلك في بعض أدعيته ﷺ ومنها حديث: (سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القمر ليلة البدر هَذَا لَا تُضَامُّونَ أَوْ لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ...) وبالجملة:

=

بقوله: «القول فيما يجوز على الله تعالى»[1]. فقال المقترح في شرحه له: «وهذه العبارة فيها تسامح، فإن الجواز لا يتطرق إلى ذات الله بوجه، وعبارته -يعني الإمام- في أول الكتاب في قوله: "ما يجوز في أحكامه" إن أراد به ما يجوز في أفعاله فهو سديد. فالجواز يتطرق إلى أفعاله ولا يتطرق إلى ذاته» انتهى.

ولهذا المعنى عبر المصنف في المتن بقوله: «ويجوز في حقه تعالى» ونبه في الشرح على ما ذكر.

قوله: "**بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله...**"[2] الخ. الضمير في تعلقها عائد إلى الجواز، باعتبار أنه صفة ولذا أنث الضمير مراعاة للمعنى، أو إلى الصفة السابقة بقيد الجواز وتجريدها عن الإضافة إليه تعالى.

465 قوله: "**لكان متصفا بالحوادث**"[3]. أي بهذا الجنس، لأن ذلك الواحد المفروض / في المقدم يكون الاتصاف به اتصافا بالحوادث وذلك ظاهر.

قوله: "**يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها**"[4]. إن قيل التعلق واجب قديم فما هذا التعبير؟ قلنا: المذكور هنا التعلق التنجيزي وهو جائز، ونحن نقطع أن القدرة تعلقت بها صلاحا في الأزل.

{احتجاج أهل السنة على جواز الرؤية بالسمع}

قوله: "**لأن النظر إذا تعدى بحرف إلى كان ظاهرا**"[5] يريد أن النظر الموصول ب"إلى" يكون بمعنى الرؤية حقيقة أو ملزوما لها أو مجازا عنها، لأنه بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته، وقد تعذرت هنا الحقيقة لاستحالة الجهة والمقابلة. فتعين المجاز وهو الرؤية.

واعلم أن النظر في كلام العرب يستعمل تارة بمعنى الرؤية فيتعدى ب"إلى" كقوله:

=فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي. وهذه الأدلة ونحوها من أدلة السمع، وإن كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص، فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية».

1- الإرشاد: 165.

2- العمدة: 203.

3- نفسه: 204.

4- نفسه: 204.

5- نفسه: 204.

نَظَرْتُ إِلَيْها بالمُحَصَّبِ مِنْ مِنًى ❖ وَلِي نَظَرٌ لولاَ التَّحَرج عَازِمُ[1]

وتارة بمعنى الانتظار فيتعدى بنفسه نحو: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[2]، وتارة بمعنى التفكر فيتعدى ب"في" نحو: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، وتارة بمعنى الرقة والعطف [فيتعدى باللام][4] نحو نظرت لفلان أي رققت له، فلما كان في الآية متعديا ب"إلى" دل ذلك على أن المراد الرؤية.

واعترض بأن النظر بمعنى الانتظار قد يتعدى ب"إلى" كقوله:

وجوه ناظرات يوم بدر ❖ إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وقوله:

كل الخلائق ينظرون سجاله ❖ نظر الحجيج إلى طلوع هلال

وقوله:

وشعث ينظرون إلى بلال ❖ كما نظر الظماء إلى الغمام

وأجيب بأن هذه الأبيات في غاية الشذوذ، ومع هذا فهي لا تأبى أن تحمل على النظر الذي هو تقليب الحدقة كما لا يخفى، وهو ظاهر، لكن الحق أن الآية لا تدل على الرؤية بطريق القطع بل بالظهور والرجحان كما قال المصنف، وذلك بشهادة الذوق وتتبع موارد الاستعمال وتقديم المجرور في الآية. قال سعد الدين: «لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون

---

[1]- بيت ينسب لعمر بن أبي ربيعة شاعر العصر الأموي من إحدى قصائده.

[2]- الحديد: 13 ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُواْ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُواْ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾.

[3]- الأعراف: 185 ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

الحصر أو للحصر ادعاء، بمعنى أن المؤمنين لما استقر لهم في مشاهدة جلاله وعظمته كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله»[1].

قوله: "**فإن المؤمنين لم يزالوا في دار الدنيا...**"[2] الخ، قد يجاب عن هذا الوجه <الثاني>[3] بأن المراد النعم الأخروية / العظيمة المنجزة وتنجيز نعم الجنة إنما ينظر يومئذ. 466

وقال سعد الدين: «أجيب بأن سوق الآية بشارة للمؤمنين، وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر، وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون «إلى» اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة المفسرين في القرن الأول والثاني، بل أجمعوا على خلافه»[4] انتهى.

{من الأدلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية}

قوله: "**إذ معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى...**"[5] الخ، ركب هذا الدليل في المتن بقوله: «لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها» واستشكل تركيبه لأنه إذا استثنى فيه نقيض التالي، كان إضافة الجهل إلى الرسول عليه السلام، فكان بعض الشيوخ يقرره بأنه أقام الاستثنائية مقام التالي، وأنه أراد لو كانت مستحيلة لجهل أمرها»، يعني حيث سألها مع كونها مستحيلة، لأن من علم استحالة شيء لا يطلب حصوله.

قلت: ولاشك أن استعمال الدليل على نحو ما قرر هو، الأولى أن يسلكه المصنف في هذا المقام لو أفصح به، لكن ادعاء أنه أقام الاستثنائية مقام التالي في غاية البعد، فإن القران بين الملزوم ونقيض اللازم مما لا مساغ له أصلا، مع أنه لا محوج إلى العدول عن الإفصاح بما قرر لو أراده، والأقرب عندي أن يترك الكلام على ظاهره، غاية الأمر أنه أراد

1- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 193.

2- العمدة: 204.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/4: 194.

5- العمدة: 204.

بعدم الجهل العلم ولا إشكال فيه، وكأنه يقول لو كانت مستحيلة لعلم أمرها، أي لعلم أنها مستحيلة، وبيان الملازمة أنه لا يفوته شيء من المستحيل، وهذا معنى قول المصنف «معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل» لكنه لم يعلم أنها مستحيلة فينتج أنها ليست مستحيلة وهذا[1] المطلوب.

ودليل الاستثنائية أنه لو علم استحالتها ما سألها، لكنه سألها فينتج أنه لم يعلم استحالتها، وهو المطلوب، والحاصل أنا نستدل بسؤاله الرؤية على أنه لم يعلم فيها استحالة، ونستدل بعدم علمه الاستحالة على أنه لا استحالة هنالك، وإلا لزم أن يكون هنالك <أمر>[2] / مستحيل في حق الله تعالى لم يعلمه نبيه وكليمه، وعلمه سفهاء المعتزلة وهذا واضح. 467

{من الأدلة إجماع السلف الصالح}

قوله: "**إجماع السلف الصالح على الرغبة...**"[3] الخ، ومن الأدلة أيضا اختلافهم في وقوع الرؤية للنبي ﷺ ليلة الإسراء، ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف في الوقوع وجه، وقد صح ابن عباس حبر الأمة وغيره وقوعها له ﷺ وذلك مقتض جوازها بالضرورة.

قوله: "**لا تضامون أو لا تضارون...**"[4] الخ، هما روايتان، وورد أيضا (هل تضامون في رؤية القمر؟)[5] بصيغة الاستفهام، وورد (هل تمارون؟)[6] أما تضامون فقال القاضي عياض في المشارق: «يروى بتشديد الميم وتخفيفها بمعنى المشددة من الانضمام، أي لا تزاحمون حين النظر إليه، وهذا إذا قدرناه تضاممون بفتح الميم الأولى، ويكون أيضا تضاممون بكسرها أي تزاحمون غيركم في النظر إليه كما تقدم في تضارون، ومن خفف الميم فمن الضيم وهو الظلم أي لا يظلم بعضكم بعضا في النظر إليه».

1- في نسخة "ب": وهو بدل وهذا.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 204.

4- العمدة: 204.

5- أخرجه ابن ماجة في كتاب المقدمة، باب: لا تضامون في رؤية ربكم يوم القيامة.

6- أخرجه البخاري في كتاب صفة الصلاة، باب: فضل السجود.

وأما الرواية الأخرى وهي (لا تضارون)[1] فقال القاضي أيضا: «أصله تضاررون من الضرر، بتخفيف الراء من الضير ومعناهما واحد، أي لا يخالف بعضكم بعضا فيكذبه وينازعه فيضره بذلك، يقال ضاره يضيره ويضوره، وقيل معناه لا تضايقون والمضارة المضايقة بمعنى قوله في الرواية الأخرى لا تضامون، وقيل لا يحجب بعضكم ‹بعضا›[2] عن رؤيته فيضيره بذلك، ويصح أن يكون معناه «لا» تضاررون بفتح الراء الأولى أي لا يضركم غيركم بمنازعته وجداله وبمضايقته، أو يكون تضاررون بكسرها أي لا تضرون أنتم غيركم بذلك، لأن المجادلة إنما تكون فيما يخفى والمضايقة إنما تكون في الشيء يرى في حيز واحد وجهة مخصوصة وقدر مقدور، والله تعالى يتعالى عن الأقدار، وقيل لا تكونون أحزابا في النزاع في ذلك، وقيل لا تضارون لا يمنعكم مانع» انتهى.

وزاد غيره فتح التاء مع التشديد في كلهما، فتكون في كل من الروايتين ثلاثة أوجه: ضم التاء مشددا ومخففا وفتحها مشددا ومع الضم والتشديد في كل منهما، فيحتمل أنه اسم فاعل أو مفعول، ومع الفتح والتشديد يكون على إسقاط إحدى التاءين من المضارع، وأما الفتح والتخفيف، / فلا وجه له وأما هل تمارون فيروى بضم التاء والراء، أي تجادلون في ذلك أو يدخلكم فيه شك من المرية وهي الشك. وروي بفتح التاء وسكون الواو على حذف إحدى التاءين، وقد روي تتمارون بإثبات التاءين، ووقع في رواية البخاري لا تضامون ولا تضاهون على الشك، ومعنى تضاهون أي لا يشبه عليكم ولا ترتابون فيه. 468

قوله: "**تشبيه الرؤية بالرؤية...**"[3] الخ، قال في فتح الباري عن ابن الأثير[4]: «قد يتخيل بعض الناس أن الكاف كاف التشبيه للمرئي وهو غلط، وإنما هي كاف التشبيه للرؤية، وهو فعل الرائي، ومعناه أنها رؤية يزاح عنها الشك، مثل رؤيتكم القمر»[5] انتهى.

1- فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب: الصراط.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 205.

4- أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري (555/630 هـ)، الملقب عز الدين. كان إماما في حفظ الحديث، وحافظا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة. له تصانيف مهمة منها "أسد الغابة في معرفة الصحابة" وكتاب في التاريخ على الحوادث والسنين سماه "الكامل". وفيات الأعيان/3: 348- شذرات الذهب/5: 137.

5- فتح الباري شرح صحيح البخاري/11: 546.

وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة[1]: «في الابتداء بذكر القمر قبل الشمس متابعة لقول الخليل، فكما أمر باتباعه في الملة اتبعه في الدليل، فاستدل به الخليل على إثبات الوحدانية، واستدل به الحبيب على إثبات الرؤية، فاستدل كل منهما بمقتضى حاله، لأن الخلة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا إلا بالرؤية، وفي عطفه الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف، لأن القمر لا يدرك وصفه الأعمى حسا بل تقليدا، والشمس يدركها الأعمى حسا بوجود حرها إذا قابلها وقت الظهيرة مثلا، فحسن التأكيد بها. -قال:- والتمثيل وقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية، لأن الشمس والقمر متحيزان، والحق سبحانه منزه عن ذلك»[2] انتهى.

قوله: "**ظاهرا ليس بنص**"[3] الثاني بيان للأول.

{مناقشة أوجه اعتراض المعتزلة على بعض الأدلة السمعية في جواز الرؤية}

قوله: "**تكاد أن تكون نصا...**"[4] الخ، إنما لم يكن نصا لاحتماله أوجها اعترض بها المعتزلة أحدها: أن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل العلم الضروري، وعبر عنه بالرؤية إذ هو لازمها. الثاني: أنه على حذف مضاف، والمعنى أرني آية من آياتك انظر إلى آياتك.

قال الشيخ سعد الدين في شرح المقاصد: «وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة، ولعدم مطابقته الجواب، أعني قوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[5] لأنه نفي لرؤية الله بإجماع المعتزلة، لا للعلم الضروري، ولا لرؤية الآية والعلامة، كيف وموسى عليه السلام عالم بربه سميع

---

[1]- أبو محمد بن عبد الله بن أبي جمرة (ت: 699هـ). المحدث الراوية القدرة المقرئ العمدة، الولي الصالح، الزاهد العارف بالله له كرامات جمعت في كراريس، أخذ عن جماعة منهم أبو الحسن الزيات، وأخذ عنه صاحب "المدخل" ابن الحاج، ألف "مختصر البخاري" وشرحه "بهجة النفوس". شجرة النور الزكية: 199.

[2]- فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم/11: 546.

[3]- العمدة: 205.

[4]- نفسه: 205.

[5]- تضمين للآية 143 من سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ انظُرِ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص من عنده بآيات كثيرة؟ فما معنى طلب العلم الضروري، واندكاك الجبل أعظم آية من آياته. فكيف يستقيم / نفي رؤية الآية، (...)؟ وأيضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول ب «إلى» نص في الرؤية»[1] انتهى. 469

قلت: وهذا الأخير لا يستقيم في الاعتراض الأخير، لأن الخصم يسلم أنه نص في الرؤية: لكن يدعي أن المرئي هو الآية على تقدير مضاف، كما قرره أولا لا الله تعالى.

«الثالث: للجاحظ وأتباعه، أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[2]، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[3]، وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع، فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بطريق الأولى»[4].

ورد بأنه «مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظرون إليك فاسد، أما أولا: فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة، فلا يجوز لموسى عليه السلام تقريرهم على ذلك، وقد قالوا ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[5]، فرد عليهم من ساعته بقوله ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، وأما ثانيا: فلأنه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الإخبار بأن لا

---

[1]- شرح المقاصد/4: 182.

[2]- تضمين للآية 152 من سورة النساء: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾.

[3]- تضمين للآية 54 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾.

[4]- شرح المقاصد/4: 183.

[5]- تضمين للآية 138 من سورة الأعراف: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

وقوع[1]، وإنما أخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت لا لطلبهم الباطل، وأما ثالثا فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال وإلا لم يفد الطلب.

قلت: وفي الجواب الثاني وأنهم لم يبين لهم الامتناع مصادرة، لأن المعتزلة يدعون أن النفي في الآية يفيد الامتناع، لكن المقصود أنا لا نسلم إفادته الامتناع.

الرابع أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز أن يكون موسى لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم تخطر بباله هذه المسألة حتى سألوها منه، فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال».

قال الشيخ سعد الدين: «في هذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم بما يجوز عليه، وما لا يجوز، وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية»[2] انتهى. وعلى هذه الآية اعتراضات وأجوبة للمتكلمين تركنا جلها خشية السآمة.

{كثرة وتواطؤ أدلة السمع على معنى واحد يفيدان القطع بالرؤية}

قوله: "**فإنه نص فيها...**"[3] الخ، انظر ما معنى هذا الكلام، فإن الحديث إذا كان قريبا من الآية التي ليست بنص، فكيف يجزم بأن الحديث نص؟ ولاشك أنه محتمل لأن يراد رؤية [أمر][4] الله أو ثوابه أو أمر عقابه أو حسابه، لكن الظاهر أنه الرؤية، لاسيما وقد وقع جوابا للسؤال عن الرؤية،/ فإن ذلك غير بعيد أن يصيره نصا فيه[5]. 470

والمصنف يحتمل أن يريد بالنص الدليل على ما هو اصطلاح الفقهاء، أو يريد بقربه من الآية القرب في صحة المتن حيث تلقته الأئمة بالقبول واستفاض، ومعنى الاستفاضة الشيوع من غير بلوغ إلى حد التواتر، وقد اختلف أهل الأصول في المستفيض هل هو من قبيل الآحاد أو واسطة بين الآحاد والمتواتر، وقد يطلق المستفيض على المتواتر.

---

[1] - في نسخة "ب": بألا وقوع.
[2] - شرح للقاصد/4: 184.
[3] - العمدة: 205.
[4] - سقطت من نسخة "أ".
[5] - في نسخة "ب": فيها.

وهذا الحديث الذي ذكره المصنف، ذكر السعد في شرح النسفية: «أنه رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة»[1]. وقد يوجه ما قاله بأن الأول عقلي وهذا نقلي وفيه نظر، لأنه إن كان القرب في النصوصية فالبحث بحاله، وأيضا إن أريد بالنصوصية دلالة اللفظ على معنى لا يحتمل غيره، بحيث تختص بالأوضاع اللغوية وهو المعروف فيها، فلا معنى لاعتبارها في الدليل العقلي، وإن كان القرب في الصحة فلا تتم قوة الأول إلا بالآية المستند هو إليها، لأن إحدى مقدمتيه نقلية، على أن الاستدلال العقلي ملاحظ فيهما [معا وهو مأخوذ من النقل فيهما][2] ولا وجه لتخصيص العقل بالأول في هذا الاعتبار، لاسيما عند محاولة الجواز، إذ كما نقول في الأول الرؤية سألها موسى ﵇ وكل ما سأله موسى فهو جائز، والأولى نقلية والثانية عقلية، كذا نقول في الثاني الرؤية أخبر الصادق المصدوق ﷺ بوقوعها، وكل ما أخبر بوقوعه فهو جائز. والأولى أيضا نقلية والثانية عقلية.

نعم في الحديث دلالة وضعية على الوقوع دون الآية، وقد استدل أهل السنة بأدلة أخرى من الكتاب والسنة على وقوع الرؤية.

{أدلة أخرى من الكتاب على وقوع الرؤية}

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3]، فإن جمهور المفسرين على أن الحسنى هي الجنة والزيادة هي الرؤية. وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[4]، حصر الحجب على الكفار، فدل بمفهومه على أن المؤمنين لا يحجبون.

---

[1]- ذكرها أيضا السعد في شرح المقاصد/2 : 116.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- يونس: 26 ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

[4]- المطففين: 15.

{أدلة أخرى من السنة على وقوع الرؤية}

ومن السنة ما ذكر سعد الدين: «من أنه روى عن صهيب[1] أنه ﷺ لما قرأ هذه الآية يعني ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، قال: (إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ نَادَى مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا اشْتَهَى أَنْ يُنْجِزَكُمُوهُ قَالُوا مَا هَذَا الْمَوْعِدُ؟ أَوَ لَمْ يُثَقِّلْ اللَّهُ مَوَازِينَنَا / وَيُنْضِر وُجُوهَنَا وَيُخْرِجْنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ فَيَرْفَعِ الْحِجَابَ فَيَنْظُرُونَ إِلَي وَجْه اللَّهِ تَعَالَى فَمَا أَعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ)[2]. 471

ومنها قوله ﷺ: (إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جِنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى اللَّهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غَدْوَةً وَعَشِيَّةً ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3])[4]. قال وقد صحح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمة الحديث، إلا أنها أخبار آحاد»[5].

{مما استدل به المعتزلة على استحالة الرؤية}

قوله: "**مما استدل به المعتزلة...**[6]" الخ، إشارة إلى أنه كما أن أهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية، بعضها على جواز الرؤية وبعضها على وقوعها، كذلك المعتزلة

---

[1]- هو صهيب بن سنان بن مالك، نشأ بالروم، شهد بدرا والمشاهد بعدها. روى ابن عيينة في تفسيره عن مجاهد أول من أظهر إسلامه سبعة فذكره فيهم. مات سنة ثمان وثلاثين هـ. الإصابة/2: 195.

[2]- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى. وأحمد في مسند الكوفيين، باب: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار..

[3]- القيامة: 22-23.

[4]- أخرجه الترمذي في سننه في كتاب صفة الجنة، باب منه. وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة.

[5]- شرح المقاصد/4: 195.

[6]- العمدة: 205. قال الإمام السنوسي في شرح الكبرى: «... هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية. أما قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾، فقال ابن التلمساني: هذه الآية تتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآي، وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم، وتوجيهها على المقصد الأول: أن الرؤية إدراك البصر، ولا شيء من إدراك البصر يتعلق به تعالى، ينتج لا شيء من الرؤية يتعلق به جل

=

احتجوا بشبه عقلية وسمعية، بعضها على امتناع الرؤية وبعضها على ألا وقوعها، والمصنف في هذا الكتاب ذكر أولا حجج أهل السنة من السمع ثم أردفها بشبه المعتزلة من السمع، وأجاب عنها، ثم ذكر حجج أهل السنة من العقل، ثم أردفها بشبه المعتزلة من العقل وأجاب عنها.

قوله: "**على نفي وقوع الرؤية**"[1]، أي نفي أن تقع في المستقبل إذ فيه وقع النزاع.

قوله: "**الذي هو نفس مذهبهم**"[2] يعني ويستلزم الوجه الأول، لأن امتناع الوقوع يستلزم ألا وقوع، كما أن الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع.

قوله: "**لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك**"[3] هذا البيان لا يفيد أن الرؤية هي الإدراك، بمعنى أنهما مترادفان. نعم، يفيد متى سلم أن الرؤية إما أنها نفس الإدراك أو مساوية له أو ملزومة له، وهذا يكفي عند المستدل، لأن نفي أحد المترادفين أو المتساويين يقتضي نفي الآخر، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم.

قوله: "**لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق**"[4] يعني عند عدم قرائن العهد أو البعضية.

وعز. ودليل الصغرى: أن الرؤية هي الإدراك، لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك. ودليل الكبرى عموم نفي الإدراك في الآية عن كل بصر، لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الأبصار عمومه في الأزمان، فيلزم أن لا يراه كافر ولا مومن في الدنيا ولا في الآخرة. وأما توجيهها على المقصد الثاني –وهو امتناع الرؤية– فلأنه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها، فيكون نفي الإدراك بالنسبة إليه كمالا، فثبوته في حقه نقص، والنقص على الله تعالى محال. والجواب عن الآية من وجوه: أحدها: أنا لا نسلم أن الإدراك بمعنى الرؤية بل هو أخص، وهو في الحادث عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا في حق الله تعالى محال، فيتعين حمله على مجازه، وهو أنه لا يرى رؤية إحاطة كما أخبر عنه نفسه أنه لا يعلم علم إحاطة بقوله «ولا يحيطون به علما» ونفي الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار، وهو الذي ندعيه. وبهذا تعرف أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الإحاطة للتوفيق بين النصوص».

1- العمدة: 205.

2- نفسه: 205.

3- نفسه: 206.

4- نفسه: 206.

قوله: "**ويلزم من عمومه في الإبصار عمومه في الأزمان...**"[1] الخ، لاشك أن اللفظ إذا كان عاما للأشخاص، فإنه يتناول جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، إلا أنه وقع الخلاف هل تناوله لما سوى الأشخاص بطريق العموم أو بطريق الإطلاق فقط من غير عموم؟ وعلى الاعتبار الأول قرر الفهري هذا الاستدلال.

قوله: "**فثبوت الإدراك في حقه تعالى نقص**"[2] يعني لأنه إذا كان / مقابل الإدراك كمالا من حيث يمدح به كان الإدراك نقصا، لأن مقابل الكمال إنما هو نقص، وإذا كان الإدراك نقصا استحال ثبوته في حقه تعالى لاستحالة النقائص عليه، وإذا استحال ثبوت الإدراك استحال ثبوت الرؤية، لما سبق من أن الرؤية هي الإدراك.

472

فإن قيل[3]: النقصان المستحيل في حقه تعالى هو ما يرجع إلى الأوصاف، والرؤية ليست من الأوصاف، وإنما هي من الأمور الراجعة إلى أفعاله، ولذا وصفت بالجواز كما مر فما معنى هذا الكلام؟.

قلنا: المقصود ما تستدعيه الرؤية وعدمها من احتجابه تعالى عن الأبصار أو تجليه لها، وهذان الوصفان يتصور فيهما الكمال والنقصان.

نعم، متى فرض شيء من ذلك متجددا. فلا يتوهم أنه وصف حقيقي قائم بذاته تعالى، بل أمر اعتباري على ما مر تحقيقه في صفات[4] الأفعال.

قوله: "**لا نسلم أن الإدراك بمعنى الرؤية**"[5] أي أو لازم لها، قال سعد الدين: «لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها، بل هو رؤية مخصوصة، وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، أو حقيقته النيل والوصول مأخوذ من أدركت فلانا إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه بصري وما رأيته، فيكون أخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها، ولا

---

[1]- العمدة: 206.

[2]- نفسه: 206.

[3]- في نسخة "أ": قال.

[4]- في نسخة "ب": صفة.

[5]- العمدة: 206.

من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا، واستدلالهم بأن قولنا أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، ونقلهم عن أئمة اللغة افتراء، فإن إدراك الحواس مستعار من أدركت فلانا إذا لحقته، فقد صار حقيقة عرفية، فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة»[1] انتهى.

قوله: "**وهذا في حق الله تعالى محال...**"[2] الخ، يعني الجوانب والأطراف، لأن ذلك من خصائص الجسم، أو إبصار الجوانب والأطراف، فلا يتصور الإبصار على هذا المعنى [الحقيقي][3] في حقه تعالى، فيحمل على لازمه وهو الإحاطة، وهذا شأن كل ما استحالت حقيقته بالنسبة إليه تعالى، فإنه يحمل على مجازه، كالرحمة والضحك ونحوهما.

فإن قلت: إن الإدراك لم يثبت هاهنا في حقه تعالى حتى يقال إن حقيقته تستحيل، وإنما هو منفي، فهبه محمولا على / حقيقته المذكورة ونفيت أي محذور في ذلك؟ 473

قلت: المراد التنبيه على أنه تبارك وتعالى لما استحالت في حقه تعالى الجسمية والجوانب والأطراف ونحو ذلك، لم يمكن أن يتصور في حقه حقيقة الإدراك حتى يصح إثباته أو نفيه، وإنما يتعقل في حقه تعالى لازم الإدراك وهو الإحاطة، وهذا هو الذي ينفى، وأيضا لولا هذا التنبيه لتوهم أن نفي الإدراك إنما كان لأجل استحالة الجوانب والأطراف، فافهم.

قوله: "**أن النصوص الدالة على الرؤية**"[4] أي الأدلة النقلية.

قوله: "**للتوفيق بين النصوص**"[5]، أي بين الأدلة الدالة على الرؤية والأدلة الدالة على نفي الإدراك والإحاطة.

1- شرح المقاصد/4: 204.

2- العمدة: 206.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 206.

5- نفسه: 206.

قوله: "**لا نسلم العموم في الأزمان...**"[1] الخ، يعني أنه لا يجعل عاما فيما سوى الأشخاص، وذلك لمعارضة الأدلة على وقوع الرؤية فوجب المصير إلى تخصيص هذا العام بالنسبة إلى الأزمان، أو تقييده على القولين السابقين في أنه في ذلك عام أو مطلق.

قال السعد: «وأورد عليه أن هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة، ولا يزول. ويدفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول بحدوثها، والرؤية من هذا القبيل، فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلقها، ثم لو سلم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات»[2] انتهى.

قلت: وفي قوله «لو سلم عموم الأوقات...» الخ بحث، لأنه إذا سلم العموم في الأوقات والتخصيص عند الخصم يمتنع للتمدح المانع من زوال ما وقع به على ما ذكر، والمتن قطعي فالاستدلال ناهض غاية النهوض لا في العمليات ولا في العلميات. فالجواب إنما ينبغي أن يكون بمنع كون التمدح بامتناع الرؤية واستحالتها، وإنما يكون التمدح بمنعها إذا شاء وخلقها إذا شاء، ولا يكون ذلك إلا مع جوازها أو التمدح بذلك إنما هو في الدنيا دون الآخرة وهو قريب من الأول.

قوله: "﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ﴾..."[3] الخ، وجه الاستدلال منه أن يقال موسى بشر، موسى أنزل عليه الكتاب، والنتيجة بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وهي ترد قولهم ﴿مَآ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ لأن السالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية.

1- العمدة: 206.

2- قارن بشرح المقاصد/4: 204.

3- العمدة: 206. تضمين للآية 91 من سورة الأنعام: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَـٰبَ الَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾

قوله: "**ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية...**"[1] الخ، يريد أن الآية تكون قد سيقت / لإبطال أنه تعالى يراه كل بصر، وهذه الموجبة الكلية أعني قولنا يراه كل بصر، ونقيضها هو السالبة الجزئية، أي بعض الأبصار لا يراه لا السالبة الكلية، أي لا شيء من الأبصار يراه، وحينئذ تحمل الآية على سلب العموم لتكون على معنى ليس كل الأبصار يراه. وهذا معناه بعض الأبصار لا يراه، إذ هو المتحقق منه، فيكون نقيضا للكلية الموجبة السابقة، ولا تحمل على عموم السلب لأن المعنى حينئذ يكون لا شيء من الأبصار يراه، وهذا لا يكون نقيضا للموجبة الكلية، لأن الكليتين قد تكذبان فلا تناقض بينهما، وهذا كله واضح عند من له أدنى مشاركة بعلم النظر، لكنه ينبني على أن الآية سيقت لنقض الموجبة الكلية، وقد يمنع ويقال سيقت لنقض الموجبة الجزئية، أي بعض الأبصار يراه، فيجب حملها حينئذ على عموم السلب ليصح النقض كما لا يخفى. 474

والجواب أن مساقها لنقض الموجبة الكلية لم يذكر دليلا بل هو تقرير لما وقع، وإنما الدليل أن لفظ العموم وقع في حيز النفي فيتوجه النفي فيه إلى العموم فقط، لا إلى أصل النسبة.

قوله: "**نقول بموجبها**"[2] هو بفتح الجيم، أي نقول بما أوجبته الآية من سلب العموم.

قوله: "**فإنه لا ينافيه**"[3] يعني أن نفي العموم لا ينافي عموم السلب، والمراد بنفي العموم الذي لا ينافي عموم السلب هو نفي العموم الإثباتي، إذ فيه كان الكلام ولذا لم يقيده، وإلا فنفي العموم السلبي ينافي عموم السلب قطعا، وإنما قال إن نفي العموم لا ينافي عموم السلب لما تقرر في المعقول من أن نفي العموم، كقولنا ليس كل حيوان إنسانا، يصدق بأحد وجهين وهما: أن يكون الحكم قد انتفى عن جميع الأفراد، بحيث لم يثبت لشيء منها كما في قولنا ليس كل إنسان حجرا، أو أن ينتفي عن البعض ويثبت للبعض كما في المثال السابق.

1- العمدة: 207.

2- نفسه: 207.

3- نفسه: 207.

وقد صدق في الوجهين نفي العموم، لكن في الوجه الأول النفي عام إذ لم يثبت الحكم لشيء من الأفراد البتة، فصدق فيه عموم النفي وعموم السلب، وفي الوجه الثاني النفي خاص ببعض الأفراد فهو جزئي، وقد بان لك أن نفي العموم من حيث هو لا ينافي عموم السلب، إذ قد يصدق معه كما في الوجه الأول من هذين الوجهين، يعني ولا يقتضيه أيضا إذ قد يكذب معه كما في الوجه الثاني، ومن أجل عدم اقتضائه لعموم السلب دائما لم يجعل المناطقة ليس كل ونحوه من أسوار السالبة الكلية، وإنما جعلوه من أسرار السالبة / الجزئية لكون السلب الجزئي لازما أبدا مع نفي العموم كما لا يخفى. 475

قوله: "**إذا كذبت بالسالبة الجزئية...**"[1] الخ، لفظ "كذبت" بتشديد الذال مبينا لما لم يسم فاعله، ومعنى كذبت نقضت، يريد أن الموجبة الكلية وإن كان نقيضها إنما هو السالبة الجزئية، لكن السالبة الكلية متى صدقت كذبت الموجبة الكلية قطعا، إذ لا يمكن أن تصدق الكليتان ضرورة أن كل واحدة منهما تستلزم نقيض الأخرى. فمتى صدقت صدق نقيض الأخرى فتكذب الأخرى، وإنما كان التكذيب بالكلية السالبة أحرى، لأن تكذيب الموجبة الكلية يكون إما بتبيين أنه لم يثبت الحكم لشيء من الأفراد أصلا، أو أنه ثبت للبعض وانتفى عن البعض، ولاشك أن عدم ثباته لشيء من الأفراد أقوى في الدلالة على كذب إثباته لكل فرد، والذي يدل على ذلك السالبة الكلية لا الجزئية.

فإن قيل هذا مسلم، لكن معلوم بالضرورة أن لا تناقض بين الكليتين لصحة كذبهما معا، حيث يكون الموضوع أعم من المحمول، وإنما يتفق تناقضهما عندما يكون المحمول مساويا أو أعم أو مباينا، وحينئذ لا وجه للأحروية بل ولا للاكتفاء بالكلية.

قلت: مسلم أن لا تناقض بينهما وانهما لا يقتسمان الصدق والكذب لما ذكرت، لكن المدعى أنه إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى حتما، وهذا صحيح لما مر أن كلا منهما تستلزم نقيض الأخرى، فلو صدقتا معا لصدق النقيضان وهو محال، فثبت بينهما التنافي، وإنما لم يقتسما الصدق والكذب من حيث إن كذبهما معا لا يستدعي كذب النقيضين، ضرورة أن كذب الأخص لا يستدعي كذب الأعم. وإذا كان كلما صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فلاشك أن مدلول الآية الكريمة حق وقول صدق، فيجب كذب مقابله وهو

---

[1]- العمدة: 207.

المطلوب، وكأنه لأجل هذه النكتة عبر الفهري بالتكذيب ولم يعبر بالتناقض، لأن بينهما فرقا ما وإن كانا يجعلان كثيرا بمعنى.

قوله: "**بعض المعاصرين**"[1] يعني أبا العباس بن زكري[2].

قوله: "**فأين ما يقتضيه**"[3] إشارة إلى ما تقدم لنا تقريره من أن نفي العموم وإن كان لا ينافي عموم السلب كما قال الفهري، لكن لا يقتضيه فلابد أن يطلب شيء يقتضيه، ولم يخف هذا الأمر على الفهري، ومن ثم ذكر ما يقتضي العموم بقوله: والذي يدل على أن المراد به عموم السلب قرينة التمدح، كما أجاب به المصنف.

476 قوله: "**بعد تكذيب / السالبة الكلية**"[4] أي بعد العلم بأن السالبة الكلية مكذبة للموجبة الكلية، وأشار إلى ما قررناه قبل من أن الكليتين لا تصدقان معا البتة، وبالضرورة إذا صدقت السالبة الكلية كذبت الموجبة الكلية، لأن السالبة الكلية إذا صدقت وجب صدق السالبة الجزئية، ضرورة أن الكلية أخص من الجزئية، وصدق الأخص موجب لصدق الأعم. وإذا صدقت السالبة الجزئية كذبت الموجبة الكلية لأنها نقيضها، أما إن لم يعلم صدق السالبة الكلية وكذب الموجبة الكلية فلا يصح أخذ السالبة كلية، إذ كونهما لا كليتين ينافي أن تكذبا معا، ضرورة أن ارتفاع أحدهما لا يوجب ارتفاع نقيض الأخرى، إذ ارتفاع الأخص لا يقتضي ارتفاع الأعم كما قررنا قبل، أو تكذب الموجبة دون السالبة أو العكس، فلابد من أخذ السالبة حينئذ جزئية ليتحقق النقض واقتسام الصدق والكذب.

وهذا الاعتراض لم يجب عنه المصنف فيما بعد، ولعل جوابه ما تقدم لنا في تقرير كلام ابن التلمساني، وقوله: «بعد تكذيب السالبة الكلية» يحتمل أن يكون لفظ الكلية نعتا للسالبة والمفعول محذوف، أي بعد تكذيب السالبة الكلية الموجبة الكلية، وهذا هو الظاهر، ويحتمل أنه منصوب على المفعولية ونعته محذوف، أي الكلية الموجبة.

1- العمدة: 207.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش: 5 من الحواشي.

3- العمدة: 207.

4- نفسه: 208.

قوله: "**فإذا كذب الأخص من النقيض كذب النقيض...**"[1] الخ. لفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف أي <إذا>[2] كذب الأخص من النقيض شيئا كذبه النقيض، ضرورة أن صدق الأخص من النقيض يوجب صدق النقيض، فالكلية السالبة إذا كذبت الموجبة فالجزئية السالبة مكذبة لها أيضا، ضرورة أن صدق الأولى يستلزم صدق الثانية وهذا واضح.

قوله: "**على تكذيب السالبة...**"[3] الخ. المصدر مضاف إلى الفاعل والمفعول محذوف، أي على أن السالبة مكذبة للموجبة.

قوله: "**لم قلتم لا يدركه المبصرون...**"[4] الخ. هذا أحد الأجوبة عن الآية أهمله المصنف كأنه لضعفه وهو كذلك. قال سعد الدين: الجواب الثالث عن الآية «أن المنفي إدراك الأبصار ولا نزاع فيه، والمتنازع فيه إدراك المبصرين ولا دلالة على نفيه. -قال:- وهذا ينسب إلى الأشعري. وضعفه ظاهر لما أشرنا إليه، ولما أن جميع الأشياء كذلك، إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصر لا الأبصار، فلا يقدح في ذلك بل لا فائدة فيه أصلا، اللهم إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدحا / وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة. ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه»[5]. 477

قوله: "**لم قلتم إنها تدل على نفي الرؤية**"[6] أي على نفيها مطلقا بدليل ما ذكر بعده.

قوله: "**لم ينص عليه أحد منهم**"[7] ينبغي أن يقول فيما رأينا.

قوله: "**مع لا الجنسية**"[8] يعني العاملة عمل إن، وأما العاملة عمل ليس فليست بنص.

---

[1]- العمدة: 208

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 208.

[4]- نفسه: 208.

[5]- شرح المقاصد/4: 205.

[6]- العمدة: 208.

[7]- نفسه: 208.

[8]- نفسه: 208.

قوله: "**مما لا يختلفون فيه**"[1] أي من يقول بالعموم.

قوله: "**وأكثر الاستعمال على ذلك**"[2] أي الاستعمال في مطلق الكلام، وإلا فالقرآن لم يوجد فيه غير ذلك. قال سعد الدين: «في تقرير سؤالهم كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلا هذا المعنى»، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى.

قوله: "**وتخريج سلب العموم في تعلق النفي...**"[3] الخ، هذا جواب عن سؤال يرد عليه، وهو أن يقال إن لم ينصوا على ما ذكر صريحا، فقد نصوا على هذا الحكم في كل، ويقاس عليه المعرف بأل بجامع العمومية أو بجامع إلغاء الفارق إذ الحقيقة واحدة.

قوله: "**قياس في اللغة مع ظهور الفارق...**"[4] الخ، فيه الإشارة إلى أن عليه دركين أحدهما: أنه قياس في اللغة ولا يسلم لكثرة النزاع فيه كما تقرر في الأصول. الثاني: أنه قياس مع وجدان الفارق، ولاشك أن ظهور الفارق بين الأصل والفرع هو من القوادح المانعة من القياس، والفارق هو الذي أشار إليه بقوله «لاحتمال استعمال... الخ»، وبيانه أن كلا لا تستعمل إلا لعموم الأفراد، فإذا دخل عليها نفي توجه إلى العموم، فبقي أصل الفعل بخلاف "أل" فإنها تارة تستعمل لعموم الأفراد واستغراق الجنس، فتكون ك"كل" في العموم، وتارة تستعمل لنفس الحقيقة، وحينئذ إذا دخل عليها نفي توجه إلى نفس الحقيقة، ويلزم من نفي الحقيقة نفي كل فرد فرد، فالمعرف بأل حينئذ لا يتعين أن يراد فيه العموم حتى يتوجه النفي إلى القيد فقط، بل يحتمل أن يراد به الحقيقة فتكون للاستغراق، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أن الكلام إنما هو حيث لا قرينة عهد لا بعضية[5] ولا يبقى حينئذ إلا العموم.

الثاني: أن كلام المصنف يقتضي أن "أل" إذا أريد بها الحقيقة ونفيت يتعين أن يكون استغراقا وفيه نظر، إذ لا نسلم أن النفي في المحلى ب"أل" يتعين للاستغراق، وإنما

---

1 - العمدة: 208.

2 - نفسه: 209.

3 - نفسه: 209.

4 - نفسه: 209.

5 - في بعض النسخ: لا قرينة عهدية ولا لفظية.

هو إهمال محتمل وهو في قوة الجزئي في مقام الاستدلال، / إذ كما أن الإسناد إلى المحلى بـ"أل" في مقام الإثبات على سبيل الإطلاق يكون إهمالا كذلك في النفي، ولو توجه هذا الكلام لم تبق مهملة سالبة أصلا. 478

وأنت خبير بأن الوجه الأول من هذين الوجهين يندفع بالثاني، ويجاب بأن الكلام وإن كان في قالب الإهمال لا ينافي الكلية، فالاحتمال لا محالة باق في الجملة.

قوله: "**وفساده ظاهر عند المحققين...**"[1] الخ، إنما يلزمه ذلك إن أراد أن القرينة الحالية لا عبرة بها، وأما إن أراد أن ظهور اللفظ في سلب العموم يرجح عليها، وهو الظاهر من عبارته فلا يلزمه ذلك، على أن له أن يجري على مذهب من لا يعتبرها.

قوله: "**في غير محله**"[2] يريد أن تسليمه لما ذكر شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه، وكل ما انتقل إليه من الأجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض على شرف الدين شيئا، غير اختلال النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع، وهي غفلة وقعت لابن زكري رحمه الله تعالى.

قوله: "**هذا المخاطب له...**"[3] الخ، الإشارة فيه للتعظيم مثلها في قول الفرزدق[4]: هذا سليل حسين وابن فاطمة[5].

---

[1]- العمدة: 210.

[2]- نفسه: 210.

[3]- نفسه: 210.

[4]- هو أبو فراس همام ابن غابر وكنيته أبو الأخطل المعروف بالفرزدق، الشاعر المشهور صاحب جرير توفي بالبصرة سنة 110 هـ. وفيات الأعيان/6: 86.

[5]- من قصيدة الفرزدق الرائعة في مدح الإمام زين العابدين علي بن الحسين التي سارت بها الركبان وشرحها الأدباء أولها:

هذا سليلُ حُسيـــــن وابنِ فاطمــــةٍ ❖ بنتِ الرَّسولِ الَّذي انجابَتْ بهِ الظُّلَمُ

هـــذا الَّذي تعرفُ البطحاءُ وطأتَهُ ❖ والبيـــتُ يعرفُــهُ والحِــلُّ والحــرمُ

الديوان.

تنبيهان: {مناقشات كلامية في الرؤية}

{التنبيه الأول: مناظرات كلامية بين الإمامين السنوسي وابن زكري}

الأول: وجدت بخط الفقيه الأجل، أبي عبد الله محمد بن أحمد المصمودي[1] ما نصه: «وقع كلام بين الإمامين العالمين سيدي محمد بن يوسف السنوسي، وسيدي أحمد بن زكري رحمهما الله تعالى عند قول الشيخ سيدي محمد في فصل الرؤية في رده على الشيخ ابن زكري بقوله: قلت: "ولا يخفى عليك فساد هذا الرد..." الخ، كتب الإمام ابن زكري على قوله قلت: ولا يخفى ما نصه من الاختلال ما حكم به أنه من الاختلال، ولو أنصف لجلس بين يدي ذلك القائل حتى يتبين له الاختلال نعوذ بالله من الآفة في المقال» انتهى.

وكتب عليه الإمام سيدي محمد السنوسي ما نصه: «الحمد لله، قد علم أن الدعاوى لا تثبت إلا بالبينات، لا بمجرد قول المدعي، فالمؤلف قد حكم بالاختلال في قولك، وقد ساق على ذلك البينة القطعية، التي لا يمكن دفعها، وأنت حكمت على قوله بالاختلال بغير بينة سوى ما أتيت به من الاختلال في الطرة الآتية، فزدت بها اختلالا إلى اختلال.

وأما قولك لو أنصف... الخ، فهو مما لا يرضى بمقالته إلا سخيف العقل، إذ الفضل إنما يعرفه الإنسان ويقرره له غيره لا هو، إذ أهل الفضل برءاء من مدح أنفسهم وتزكيتها لاسيما بمثل هذا الهوس الذي أنت فيه، / ولا حول ولا قوة إلا بالله» انتهى. ووقع بينهما كلام في قوله بعد والجمع العام.

479

قال سيدي أحمد بن زكري: «قف على هذا التهاتر، فقد قدم أن الجمع مستغرق فلم يفهم مدارك القوم، فأخذ بالتخليط والبحث إنما سنده ما قرره الآن لو عقل عن بصيرة فهو الجدير بأن يكون صبيا عرفنا الله عيوبنا ووقانا من كل عيب بمنه، والالتزام نشأ عن عكس الفطرة فالتبست عليه الشخصية والجزئية فخلط عليه الأمر، ولا يشك عاقل في صدق لا رجال على ثلاثة فأكثر، فإن لم تدل على نفي الواحد لم يتناقض ما فرض، إذ لا تناقض بين جزئيتين والتعيين غير لازم إلا في المشخصات، نعوذ بالله من التخليط» انتهى.

---

[1]- محمد بن أحمد المصمودي (ت: 897 هـ) من المؤلفين في القراءات، وضع رجزا في القراءات سماه "المنحة المحكية للمبتدئ القراءة المكية" تناول فيه أوجه الخلاف بين قراءة عبد الله المكي وقراءة الإمام نافع، وقد ابتدأه بسورة البقرة وانتهى بسورة الناس. فهرس الفهارس/1: 523 – الأعلام/6: 8.

قال الشيخ السنوسي مجيبا لهذا الطرة ما نصه: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، عجبا لهذا المعترض في الطرة المكتوب هذا فوقها، جاء ينتصر بشيء لا يفوه به من له أدنى مشاركة في المعقول، ولم أكن قط أظن أن هذا يصدر من مثله، فأقول مخاطبا له كيف زعمت التهاتر في هذه المقالة؟ وأنها منافية لما قدم المؤلف من استغراق الجمع، وهل هذا الرد إلا فهم ركيك لا يفوه به إلا من لا عقل معه، وكيف يصح أن تبقى على عمايتك الأولى التي تضمنها الرد في الأصل، مع غاية البيان الذي في الأصل، والمصنف قد بين البيان الشافي الذي يفهمه أصاغر الصبيان، وأن دعواك سلب العموم في الجمع المنكر المنفي باطلة على كل تقدير، أعني سواء بنينا على رأي السكاكي[1] في خروج الواحد والمثنى منه أو على رأي غيره في عدم خروجهما، وأن اللفظ من باب القضية الكلية السالبة لا الجزئية السالبة على كلا التقديرين. وقد زعمت أنت بفهمك الركيك أن القضية على رأي السكاكي جزئية سالبة لا كلية سالبة، فرد عليك هذا الفهم الركيك نقلا وعقلا.

أما نقلا فبأن لم ينقله أحد غيرك، وأما عقلا وإن كان مستنبطا من النقل فملزوم أن تصدق هذه القضية بموضع لا يقول أحد بصدقها فيه، فيلزم أن يصدق قولنا لا رجال في الدار إذا كان فيها رجال الدنيا كلهم إذا غاب رجل واحد منهم، لأنها جزئية سالبة على زعمك، فهي في قوة قولنا بعض الرجال ليس في الدار، ولاشك أن هذه القضية صادقة في هذا الموضوع الذي / ذكرنا، فيلزم أن يساويه[2] على زعمك كذلك، واستدلالنا على صدق الجزئية في ذلك الموضع يفرض موضوعها معينا ليكون أخص، ولصدق[3] الأخص يستلزم الأعم لا ينافي جزئيتها ولا ينقلها إلى الشخصية، بل هو من باب الاستدلال بصدق الشخصية على صدق الجزئية، لأنها أعم منها، وبرهان الافتراض في القضايا الجزئية في العكوسات والأقيسة مشهور في فن المنطق عند كل من ذاق شيئا منه.

480

وقولك و"لا يشك عاقل في صدق لا رجال على ثلاثة فأكثر" تهاتر منك، لأن دعواك جزئية هذه القضية لا تمنع نفسها الجموع كلها الثلاث فما فوقها، بل يقتضي أنها إنما تنفي بعض الجموع لا بعينه والآن صرحت على سبيل التأكيد أن القضية تنفي الجموع كلها

1 - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 189 هامش: 7 في الحواشي.

2 - في نسخة "ب": يساويها.

3 - في نسخة "ب": وصدق.

الثلاثة فما فوقها، فهذا هو التهاتر الذي أنت تفوه به ولم تشعر، وقولك "فإن لم تدل على نفي الواحد، لم تناقض ما فرض إذ لا تناقض بين جزئيتين"، عجبا لك ما هذا الذي تفوه به أفي غيبة أنت عن عقلك فتعذر أم لا؟ قد صرحت الآن بأن لا رجال تنفي الثلاثة فما فوقها وذلك ينفي صدقه في الفرض الذي ذكرنا ضرورة، لأنا فرضنا فيه أن جموع الدنيا كلها من الثلاثة إلى منتهى الموجود فيها موجودة في الدار سوى رجل واحد، والآن صرحت بصحة صدق القضية في الفرض الذي ذكرنا بناء على رأي السكاكي. وهذا تهاتر آخر منك وسوء فهم لا يرضى به عاقل.

وقولك "إذ لا تناقض بين جزئيتين"، هذا أمر معلوم لصبيان الكتاب، لكن زعمك أن لا رجال قضية جزئية بناء على رأي السكاكي زعم فاسد نقلا وعقلا، فأي شيء ينفعك التستر بمبادئ المنطق عند من أتعب نفسه زمنا طويلا في مقاصده.

وقولك "والتعيين غير لازم إلا في الشخصيات "هو وإن لم يكن لازما[1] فلا يمتنع التعيين عند قصد الاستدلال على الصدق ونحوه كما تقرر في برهان الافتراض.

وقولك "نعوذ بالله من التخليط"، نعم، لكن من تخليطك وعظيم هوسك» انتهى.

{التنبيه الثاني: ما استدل به الأصحاب على جواز الرؤية}

الثاني: استدل الأصحاب بهذه الآية نفسها على جواز الرؤية، ووجه الاستدلال أنها سيقت في معرض التمدح، والتمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب / الكبرياء، ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفيها مدح كالمعدوم. 481

{مما تمسك به المعتزلة في نفي الرؤية}

قوله: "**ولن تفيد التأبيد...**"[2] الخ، استدل المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية، بأن قالوا: "لن" إما للتأبيد فتكون نصا في امتناع الرؤية في المستقبل، أو للتأكيد فتكون ظاهرا في الامتناع. ورد بأن دلالتها على التأبيد غير مسلم لعدم ثبوته عن من يوثق به من أئمة

1- في نسخة "ب": ملازما.

2- العمدة: 210.

اللغة، ودلالتها على التأكيد وإن سلم فلا يسلم أنه يقتضي الظهور في العموم أصلا، ولو سلم فالظهور إنما يحتج به في العمليات ونحوها دون العقليات.

قلت: وفيه نظر، إذ لا يبطل الاستدلال بالظهور هنا إلا على طريق الاستقلال، لكن لهم أن يقولوا قامت عندنا ظواهر فحصل القطع من مجموعها كما تقولون أنتم، ولم نستدل بكل واحد منها على الانفراد، والحق أن التأكيد بعد تسليمه لا يفيد العموم أصلا لا قطعا ولا ظهورا، ضرورة أن تأكيد النسبة لا إشعار له بعموم الأزمان، فإن النسبة عامة في الأزمان أو خاصة حالية أو ماضية أو مستقبلة يصح تأكيدها، فبأي وجه يقتضي تأكيدها أن تكون عامة؟

قوله:"**كان الجواب الصحيح له...**"[1] الخ، يريد على وجه الحقيقة والتصريح، إذ هذا هو الأصل في الكلام فلا يعدل عنه إلا بدليل، وإلا فيصح أن يقول لن تأكله كناية عن أنه لا يصح أن يوكل إذا حف بقرائن تفيد الانتقال، لكن هذا خلاف الأصل.

قوله: "**والجواب عن قولهم إن لن للتأبيد ممنوع**"[2] هكذا في النسخ، وهو يحتمل أن يكون قوله "إن لن" للتأبيد معمولا للقول و"إن" مكسورة وهو الظاهر، فيكون قوله ممنوع خبر المحذوف، كأنه يقول والجواب عن قولهم "إن لن" للتأبيد أن تقول أنه ممنوع، ويحتمل أن يكون هو خبر الجواب وأن مفتوحة، وعليه فلابد من تقدير أي: أن كون "لن" للتأبيد ممنوع والأول أولى.

قوله: "**ثم إن الآية جواب لموسى عليه السلام...**"[3] الخ، هذا الجواب المصرح به في المتن، وقد خالف ذلك الصنيع هنا، ولاشك أن ما فعله في الشرح أبين.

قوله: "**بنقيض السؤال...**"[4] الخ، كأنه يريد بنقيض ما يستلزمه المسؤول وإلا فلفظ السؤال إنشاء وليس مما يعتبر فيه التناقض، وكأنه من ثم قال يتأنس، لكن كل كلام إنشائي / فهو يستلزم كلاما خبريا يحسن نقضه، فإن قول القائل مثلا قم مستلزم لقوله 482

---

[1]- العمدة: 211

[2]- نفسه: 211.

[3]- العمدة: 211

[4]- نفسه: 211. في نسخة "ب": المسئول.

أردت منك قياما، أو أوجبت عليك القيام على طريق الإخبار، وقوله لا تقم مثلا مستلزم لقوله لم أرده منك أو حرمته عليك، أو نحو ذلك من العوارض من غير تعيين.

فكذا سؤال موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، وإن كان إنشاء لكنه مستلزم كلاما خبريا يكون الجواب نقيضا له، لكن الذي يستلزمه قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[1] بالصراحة هو أطلب منك الرؤية، أو أنا طالب منك الرؤية، وقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ لا يكون نقيضا لهذا الكلام، وإنما نقيضه هو نفي الطلب والإرادة، وغاية ما يتمحل له أن موسى عليه السلام لما طلب رؤية الله تعالى في ذلك المكان لزم من ذلك أن يكون موقنا بوقوع ما سأل حينئذ من غير تردد فيه أصلا، إذ التردد في نحو هذا لا يليق بمنصب النبوءة، كيف وقد نهى عنه مطلق المؤمنين فكيف بالرسل، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ يقتضي أن يكون في قلبه أن الرؤية واقعة بالضرورة الآن، ويكون قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نقيضا لهذا الكلام، وحينئذ يكون المعنى لن تراني الآن لأن الأولى وقتية مطلقة، فنقيضها يتقيد بذلك الوقت المعين وهو الآن أو في الدنيا مثلا.

فإن قال المعتزلي لازم كلام موسى إنما هو أن الرؤية جائزة أو الرؤية واقعة مطلقا، وحينئذ يكون نقيضه على الأولى نافيا للجواز مفيدا للامتناع المدعى، وعلى الثاني نافيا للوقوع دائما، لأن نقيض المطلقة هو الدائمة فيفيد أنها لا تقع في الدنيا ولا في الآخرة.

قلنا: سياق الكلام وقرائن الحال والمقام شاهدا صدق على أن كلام موسى ليس في الجواز بل في الوقوع وهو ظاهر، وليس أيضا في مطلق الوقوع بل في الوقوع إذ ذاك، على أنا لو سلمنا أن النقيض هو عدم الوقوع دائما، فتخصيصه جائز، وعليه يعول جمعا بين الأدلة.

---

[1]- تضمين للآية 143 من سورة الأعراف ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.

فإن قال: ندعي أن اللازم هو الجواز في الحال وحينئذ يكون نقيضه نافيا للجواز، ومفيدا للامتناع المطلوب.

قلنا: الجواز والامتناع العقليان لا يتقيدان بوقت، لا يقال إذا كان قوله تعالى: ﴿لَن

483 تَرَىٰنِي﴾ نقيضا للوقتية المطلقة على ما قال المصنف تكون ممكنة، لأن ذلك هو / نقيضها، وإذا كان ممكنة سالبة أفاد امتناع الرؤية وهو مدعى المعتزلي، لأنا نقول ليس معنى الممكنة السالبة سلب الإمكان، بل إمكان السلب بمعنى نفي النسبة على جهة الإمكان كما علم من تفسيرها.

فإن قلت: حينئذ تكون الآية دالة على جواز الرؤية على ما يقول أهل السنة، لأنها إذا كانت النسبة فيها سلبت على طريق الإمكان، علم أن إثباتها أيضا كان ممكنا فيصح الوقوع واللا وقوع[1] وهذا قول أهل السنة.

قلنا: الواقع هنا هو الإمكان العام، وهو يشمل الجواز الذي ذكرت والوجوب وهو الامتناع في مقام السلب فلا يفيد المطلوب على التعيين، وإنما ذلك لو كان إمكانا خاصا، نعم لا تكون فيه حجة للمعتزلي أيضا.

فإن قلت: كل من الوقتية والممكنة الوقتية تكون نسبتها في مادة الإمكان، فحينئذ ما وقع في الآية سؤالا وجوابا يدل على جواز الرؤية.

قلت: إنما ذلك في الوقتية المركبة لما بينها وبين الضرورة المطلقة من المباينة، وأما البسيطة فقد علمت[2] أنها أعم من الضرورة المطلقة، فلا تنافي الوجوب في مقام الإثبات والامتناع في مقام السلب، على أن هذا البحث إنما يذكر لو كانت الوقتية في السؤال سالبة وإلا فهي موجبة على ما قررنا.

1- في نسخة "ب": وأن لا وقوع.

2- في نسخة "ب": تعلم.

{الكلام في تقرير الاستدلال بالوجود}

قوله: "**ما به الافتراق أو ما به الاشتراك...**"[1] الخ، الأول: كالجوهرية والعرضية والتحيز والافتقار إلى المحل مثلا، فإن الجوهر والعرض لا يشتركان فيها، والثاني كالإمكان والافتقار إلى المخصص والوجود والحدوث ونحو ذلك، فإن الجوهر والعرض يشتركان في جميعها.

قوله: "**وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع...**"[2] الخ، يريد أن رؤية الجوهر ورؤية العرض متساويتان بالنوع، فلو عللت الرؤية فيهما بما به الافتراق كان تعلل رؤية الجوهر بكونه جوهرا، وبالتحيز [مثلا][3]. وتعلل رؤية العرض بكونه عرضا، أو بالاحتياج[4] إلى المحل مثلا، لزم أن تعلل الرؤية المتحدة بالحقيقة تارة بعلة كذا، وتارة بعلة كذا. وهذا لا يصح كما لا يصح أن تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم وفي عمرو بغير العلم، وإنما قال المتساوية بالنوع، لأن التساوي إذا لم يكن بالنوع فهو يكون إما بالشخص وإما بالجنس، أما بالشخص / مع تعدد المحل فغير ممكن، وأما بالجنس مع التعدد بالنوع فإن التعليل حينئذ يكون بالعلل المختلفة. 484

---

[1]- العمدة: 211. قال السنوسي في تقرير شرح هذه الفقرة وغيرها مما تلاها: «...فالمصحح لرؤيتهما إذن لا يخلو إما أن يكون ما به الافتراق أو ما به الاشتراك، لا جائز أن يكون ما به الافتراق، وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة، وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرا وقع فيه الاشتراك.

وذلك المشترك لا يخلو إما أن تكون أمرا ثبوتيا أو عدميا، لا جائز أن يكون أمرا عدميا، وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود، ولأن العدم لا يصح أن يكون علة للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرا ثبوتيا، والأمر الثبوتي لا يخلو إما أن يتقيد بالوجود أو لا، فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا، لا جائز أن يتقيد بأحدهما، وإلا لما رؤي الآخر، فتعين أنه إنما صح رؤيته لكونه موجودا، والباري تعالى موجود فيصح أن يرى».

[2]- نفسه: 211.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": باحتياجه.

قوله: "**وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود...**"[1] الخ، في هذا الكلام مناقشة، وذلك أن الكلام في الأمر العدمي والأمر الوجودي، وقد استدل بأن الرؤية لو عللت بالأمر العدمي لصحت رؤية المعدوم وامتنعت رؤية الموجود، وهذا إنما يتجه لو كان الأمر العدمي لا يقوم بالموجود وهذا باطل، لأن الموجود تقوم به الأمور العدمية كثيرا، ألا ترى أن الجوهر والعرض يقوم بهما الإمكان والجواز والافتقار والوحدة والكثرة، وعدم القيام بالنفس وعدم الاستحالة، وعدم الوجوب ونحو ذلك، وهي كلها أمور عدمية، وإن كان يمكن النزاع في بعضها، فلو عللت الرؤية بشيء من هذه الأمور العدمية لزم أنا عللناها بالأمر العدمي ولم يلزم امتناع رؤية الموجود.

نعم، يتجه الاستدلال لو كان الكلام في الوجود والعدم أنفسهما، لا في الوجودي والعدمي، ويمكن أن يجاب بأن المراد بعلة الرؤية هاهنا متعلق الرؤية على ما سنذكره في كلام السعد عن الإمام، وهو يقتضي أن العلة نفسها لابد أن ترى والأمر العدمي ليس مما يرى.

قوله: "**ولأن العدم لا يصلح أن يكون علة...**"[2] الخ، اعلم أن تعليل الأمر الثبوتي بالعدمي ممتنع عند المحققين، لكن قال العضد الأكثر على جوازه، واختار ابن الحاجب امتناعه. ونص ابن الحاجب في مختصره الأصلي: «ومنها أي من شروط العلة أن لا تكون عدما في الثبوتي، لنا لو كانت عدما لكان مناسبا أو مظنة مناسبة، وتقرير الثانية أن العدم المطلق باطل والمخصص بأمر إن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل، وإن كان منشأ مفسدة فمانع، وعدم المانع ليس علة، وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه، لأنه إن كان ظاهرا تعين بنفسه، وإن كان خفيا فنقيضه خفي، ولا يصلح الخفي مظنة للخفي، وإن لم يكن فوجوده كعدمه»[3] انتهى.

وقد استدل بعد هذا بشيء آخر، وذكر اعتراضات وأجاب عنها، وقال العضد في تقريره ما نصه: «يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي

1- العمدة: 212.
2- نفسه: 212.
3- بتصرف عن كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب: 169-170.

485 كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ / التصرف بالإسراف. وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والأكثر على جوازه، والمختار منعه.

لنا: لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل بقسميه. أما الأولى وهي الملازمة فلابد وأن يكون علة بمعنى الباعث، فهي إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة. وأما الثانية وهي بطلان اللازم فتقريرها أن العدم المعلل به إما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو إليه. أما العدم المطلق فواضح لأنه لا يعلل به لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء النسبة إلى الكل، وأما العدم المخصص بأمر فلأنه إما أن يكون وجود ذلك الأمر منشأ لمصلحة أو لمفسدة أو لا يكون.

فإن كان منشأ لمصلحة فباطل، لأن اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا، وإن كان منشأ لمفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع لا يكون علة، بل لابد معه من مقتض، يقال أعطاه لعلمه أو لفقره وسافر للعلم والتجارة، ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنونا وسخفا، هذا إذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسبا، وإن لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة، فإما أن يكون وجوده منافيا لمناسب أو لا، فإن كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب، ولابد أن يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به، وحينئذ يكون هو نقيض المناسب، ويكون حاصله أنه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا، ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح، لأن نقيضه -أعني المناسب- إن كان ظاهرا أغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة. فإن كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضا خفي، لأن النقيضين سيان في الجلاء والخفاء، ولذلك إنا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك، فيكون عدم نقيضه أيضا خفيا، والخفي لا يصلح مظنة للخفي، وإن لم يكن منافيا لمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه، فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة، فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف.

486 قال: ولنوضح ذلك بمثال وهو أنه :«إذا قيل / في المرتد يقتل لعدم إسلامه، فذلك إما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة، فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها، أو فيه مفسدة فغايته أن الإسلام مانع فما المقتضى لقتله، وإلا فإما أن ينافي مناسبا للقتل وهو الكفر مثلا، فإن كان الكفر ظاهرا فلنقل يقتل لأنه كافر، وإن كان خفيا فالإسلام كذلك فعدمه كذلك، ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الإسلام في الخفاء، وإن كان لا ينافي مناسبا إذ

ليس الكفر هو المناسب، ولذلك قال مالك يقتل وإن رجع إلى الإسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة» انتهى.

ثم اعترضه بأنا نختار أنه ينافي مناسبا، قوله: فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه، لجواز أن يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في مسألتنا بعدم الإسلام فيه مصلحة مقصودة وهو التزام الإسلام خوفا من القتل، وإن أردت أمرا وجوديا مناسبا فنختار أنه لا ينافيه قولك: فوجوده كعدمه.

قلنا: ممنوع إذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وإن لم يناف فلا يستلزم، وإن شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور. انتهى بلفظه وقد سلم السعد الاعتراض في حواشيه عليه.

قوله: "**فإن لم يقيد بالوجود** امتنع رؤية الوجود..."[1] الخ، ظاهر هذا الكلام أن الأمر المعلل به إن لم يتقيد[2] بالوجود بل جعل شاملا للوجود[3] وغيره كالثبوتي مثلا، امتنع رؤية الموجود وهذا لا يصح، لأنه إذا جعل أمرا ثبوتيا مثلا، غير مقيد بالوجود فرؤية الموجود تصح لقيام الثبوتي بالموجود، وتصح أيضا رؤية الحال. غاية الأمر أن الرؤية حينئذ لا تختص بالموجود. وقد أجيب عنه بأنه يمكن أن يريد بالثبوتي خصوص الحال لا بالوجه الأعم.

قلت: وفيه نظر من وجهين أحدهما: أنه لو أريد بالثبوتي خصوص الحال لم يصح تقسيمه إلى ما يقيد بالوجود وما لا يقيد به، لاستحالة أن يقال الحال إما موجودة أم لا، ضرورة أن الحال لا تقبل الوجود أصلا.

ثانيهما: أن الثبوتي المقسم هاهنا إلى ما يقيد بالوجود وما لا يقيد به، هو الثبوتي المجعول أولا قسيما للعدمي، وبالضرورة أنه لو أريد به الحال أولا لم تنحصر القسمة لدورانها حينئذ بين العدمي / والحال، وقد بقي الوجودي خارجا عن القسمة وهذا ظاهر. 487
والأولى أن يجاب بأن مراده بتقييد الثبوتي بالوجود هو أن يجعل موجودا والمراد بعدم

1- العمدة: 212.

2- في نسخة "ب": يقيد.

3- في نسخة "ب": للوجودي.

التقييد هو أن لا يجعل موجودا، بل ثبوتيا فقط وهو الحال، وحينئذ لا إشكال لأن معنى العبارة على هذا أن الثبوتي إما موجود أو حال، وذلك صحيح، وإنما توجه الاعتراض أولا [من][1] حيث فهم أن التقييد بالوجود هو التخصيص بالوجود وعدم التقييد بالوجود هو عدم التخصيص به، بحيث يكون شاملا للوجودي والحال، فتكون القسمة دائرة بين شيء وأعم منه.

واعلم أن على المصنف في عبارته أيضا مؤاخذة، وهو أن صريح كلامه أن الأمر المعلل به إما أن يتقيد بالوجود أم لا، وقد أبطل القسم الثاني فتعين الأول وهو التقييد بالوجود، فيقتضي أن علة الرؤية مقيدة بالوجود فتكون موجودة، ولاشك أن العلة هي الوجود نفسه لا أمر آخر مقيد بالوجود، ولا معنى لكون الوجود وجوديا ولا لتقييده بالوجود، وإلا لزم التسلسل.

وعبارة المقترح بعد أن ذكر أن التعليل لا يكون إلا بما به الاشتراك. قال: «ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدما، فتعين أن يكون ثبوتا، وهو إما موجود أو حال، والحال لا يصح أن تكون مصححة للزوم عدم رؤية الموجود، فيلزم أن تكون وجودا» انتهى، وهي أحسن من عبارة المصنف وأوضح، غير أنها لا تخلو عن مناقشة أيضا من أوجه:

أحدها: أن جعل القسمة فيما بين الوجود والحال تقسيم إلى الصفة والموصوف وهو غير مناسب، وإنما المناسب التقسيم إلى الصفتين أو إلى الموصوفين، فيقال مثلا إما وجود [وثبوت][2] أو ثبوت فقط، أو يقال إما موجود أو حال.

الثاني: أن قسمة الثبوت إلى الوجود والحال يقتضي أن الحال ثبوت وليس كذلك، فإن الحال أمر ذو ثبوت ولا ثبوت، ومثله في الوجود.

الثالث: أن تعليل عدم صحة التعليل بالحال، بأنه يلزم أن لا تصح رؤية الموجود لا يسلم، إذ يقال يعلل الموجود بالحال القائمة به فيرى الموجود، وإنما يصح ما ذكر لو كان التعليل بكونه حالا فافهم. وهذا الثالث قوي.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- سقطت من نسخة "أ".

ويجاب عن الأول بمراعاة التساهل والتسامح، لاسيما عند الشيخ / القائل بأن الوجود عين الموجود، وأما الثالث فقد مر نظيره في كلام المصنف، وما يجاب به عنه من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية إن سلم، ويمكن أن يجاب عن ما ذكر المصنف آنفا بأن مراده بالتقييد بالوجود التقييد بكونه وجودا فيندفع ما ذكرنا من المؤاخذة وفيه تكلف.

قوله: "**بكونه صفة أو موصوفا...**"[1] الخ، هو على حذف مضاف، أي لا يصح أن يقال رئي لكونه وجود صفة أو وجود موصوف، إذ لو قيد بأحدهما لما رآه الآخر، فتعين أن يقال العلة هي مطلق الوجود وبذلك صح أن ترى الصفة والموصوف، وظاهر عبارة المصنف هذه والتي بعدها والتي قبلها أن كلامه في الأمر المعلل لا في المعلل به، وحينئذ لا يحتاج إلى حذف مضاف ولا يرد عليه ما مر من البحث في تقييده بالوجود لكن لا يلائم أول التقسيم بل يتنافر معه الكلام ويختل النظام.

قوله: "**والتزامه مدفوع ببديهة العقل...**"[2] الخ، هذا رد لما يقال أنا نلتزم أن الله تصح عليه الملموسية <فلا ترد علينا نقضا>[3]

والجواب أن صحة الملموسية في حق الباري تعالى ممتنعة بالضرورة، هذا، ولا يخفى عليك ما في دعوى الضرورة في نحو هذا المقام.

قوله: "**لزم مثله في صحة الرؤية**"[4] أي يقال ندعي أيضا أن صحة الرؤية معللة بالإمكان والباري واجب فلا تجري فيه.

فإن قيل: الإمكان أمر عدمي وصح تعليل المخلوقية به لأنها عدمية أيضا، وأما الرؤية فوجودية.

قلنا: الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع.

1- العمدة: 212.

2- نفسه: 212.

3- ساقط من نسخة "ب".

4- العمدة: 212.

قوله: "**وجواب الأستاذ عنه بالفرق...**"[1] الخ، قال الفهري : «أجاب الأستاذ أبو إسحاق عن النقض الثاني بأن إدراك الرؤية يتعلق ولا يتأثر محله فلا يمتنع تعلقه بالقديم كالعلم بخلاف اللمس وبقية الإدراكات، فإنها لا تتحقق إلا مع اتصالات جسمانية وتؤثر ويتأثر بها محلها، وهذا ضعيف فإنه إن صح أن يتعلق إدراك الرؤية بدون انبعاث أشعة من العين واتصالها بالمرئي وتشبثها به بدون ارتسام ومقابلة فلا يكون شيء من ذلك شرطا في العقل، وإن ثبت ذلك فهو أمر عادي فيصح تعلق هذه الإدراكات بدون اتصالات وتأثير» انتهى.

قلت: وعلى كلام الأستاذ مناقشة أخرى، وهو أن يقال الاعتراض ورد بالنقض بمعنى أنه وجد الدليل في صورة ولم يدل، فيعلم أنه ليس بدليل كما في نقض العلل، وذلك / إن كان ما استدل به من المقدمات على صحة الرؤية موجود في صحة المخلوقية، لكنها لم تنتج صحة المخلوقية في حق الباري تعالى لاستحالتها عقلا، وكذلك هي كلها موجودة في صحة الملموسية لكنها لم تنتجها لاستحالتها فيعلم بذلك أن هذه المقدمات لا تنتج شيئا، وإلا لم تتخلف نتيجتها في صورة ما من الصور، والمراد أنها أنتجت محالا وهو صحة المخلوقية والملموسية. 489

وإذا علمت أن الاعتراض بالنقض، فقد تقرر أن جوابه يكون إما بمنع وجود الدليل في الصورة التي تخلف[2] فيها الحكم مع تسليم التخلف، وإما بمنع التخلف مع تسليم وجود الدليل، وهاهنا كذلك لا يصح الجواب إلا بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الرؤية في صحة الملموسية أو منع بعضها، وهذا لا سبيل إليه، أو بمنع تخلف الحكم بأن يلتزم صحة الملموسية في حق الباري تعالى كما التزمه الإمام ولا يكون الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية، فإن الدليل إن كان صحيحا فهو ينتج صحة الملموسية قطعا سواء كان فيها تأثر[3] أم لا، وكأن جواب الأستاذ جار على أن المعترض قاس اللمس على الرؤية قياسا تمثيليا فأجاب بالفرق بين الأصل والفرع، وأنت خبير بأن يكون الحكم في ذلك بعد التأمل والإنصاف.

1- العمدة: 212.

2- في نسخة "ب": تختلف.

3- في نسخة "ب": تأثير.

قوله: "**تعلق الإدراكات الخمسة به...**"[1] أي بالرؤية والسمع واللمس والشم والذوق، وهذا هو الجاري على ما مر من أن هذه الإدراكات يصح أن تتعلق بكل موجود، وأنها لا تستلزم الاتصالات عقلا، وإنما ذلك في العادة، ويجوز أن يخلق الله تعالى للعبد إدراك اللمس وإن لم يكن هناك اتصال. وإدراك الشم وإن لم تكن هناك رائحة. وإدراك الذوق وإن لم يكن هناك طعم، وهكذا، ومن يجعلها مختصة بما اختصت به في العادة يمنع تعلقها بالله تعالى، ويقول الله تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا يتعلق به إدراك الذوق، وهو تعالى ليس برائحة ولا الرائحة من صفاته، فلا يتعلق به إدراك الشم وهكذا. ولا خلاف أن الله تعالى لا يكون مشموما مذوقا ملموسا لأن ذلك لا يتصور إلا في الأجرام أو الأعراض.

قال سعد الدين: «اختلف القائلون برؤية الله تعالى هل تصح رؤية صفاته؟ فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود، إلا أنه لا دليل / على الوقوع، 490 وكذا إدراكه بسائر الحواس إذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس، لكن لا تنازع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، وإنما الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس، وحاصله أنه كما أن الشم والذوق واللمس لا يستلزم الإدراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته، فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته، كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها، بل يمكن أن تحصل بدونها، وتتعلق بغير الأجسام والأعراض، وإن لم يقم دليل على الوقوع، ولكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس والأولى الاكتفاء بالرؤية»[2] انتهى.

قوله: "**أسئلة عديدة...**"[3] الخ، قال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر الدليل العقلي السابق وقد «اعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين من

1- العمدة: 212.

2- شرح المقاصد/4: 211.

3- العمدة: 212. قال السنوسي في شرح كبراه بشأن هذه الفقرة: «... قال ابن التلمساني: وقد أورد عليهما في "الأربعين" وغيره أسئلة عديدة وأكد ورودها بقوله: وأنا غير قادر على الجواب عنها، فمن قدر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة».

أن المراد بالعلة هاهنا ما يصح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما فهمه الأكثرون»[1] انتهى.

قوله: "**أن يتمسك بهذه الطريقة**"[2] يريد طريقة العقل في الاستدلال على الرؤية.

قوله: "**الأول منع أن الصحة حكم ثبوتي...**"[3] الخ، هذا منع للمقدمة القائلة الصحة حكم ثبوتي فلا يجوز أن تعلل بالأمر العدمي ليتعين أن تكون العلة أمرا ثبوتيا، وتقرير السؤال أنا لا نسلم أن الصحة أمر ثبوتي لأنه لا يجوز أن يقال صحة الرؤية معناه عدم امتناع الرؤية وهذا أمر عدمي، وحينئذ يجوز أن تعلل الصحة بأمر عدمي كالإمكان والافتقار ونحو ذلك مما لا يوجد في الباري.

وتقرير الجواب، أن الصحة نقيض لا صحة ولا صحة أمر عدمي، ومن ثم يتصف به الممتنع كالجمع بين النقيضين مثلا، فلو كانت الصحة أيضا أمرا عدميا لزم تقابل النفيين، وذلك لا يصح وإنما يتقابل نفي وثبوت كالعلم وأن لا علم أو وجودان كالبياض والسواد.

قلت: وليس بشيء إذ لو صح هذا لوجب أن يقال الافتقار ثبوت لأنه نقيض لا افتقار، بل يقال النفي ثبوت لأنه نقيض لا نفي، ويقال العدم ثبوت لأنه نقيض لا عدم وهذا محال، إذ لا عبرة بالمصدوق، وما يقال من أن العدميين قد يجتمعان كأن لا سواد وأن لا بياض في الحمرة مثلا ليس بشيء، لأن الكلام في العدميين المضاف / أحدهما إلى الآخر، بحيث يكون سلبا له كالامتناع، وأن لا امتناع والإمكان وأن لا إمكان، أما أن لا سواد وأن لا بياض فليس بينهما تقابل في الصدق أصلا ولا خصوصية. 491

لهذا، فإن الوجوديين يجتمعان أيضا كالحركة والكلام والوجودي والعدمي، كالحركة وعدم السكون، وقد اشتهر النزاع في تقابل العدميين، وقال السعد في شرح المقاصد أنه لا دليل على امتناع أن يكون العدميان متقابلين وذكر أدلة لامتناع تقابلهما وزيفهما جميعا

---

[1]- شرح المقاصد/4: 189.

[2]- العمدة: 213.

[3]- نفسه: 213.

وهذا هو الحق. وأجاب السعد عن الاعتراض بأن «ما لا تحقق له في الأعيان لا يصلح أن يكون متعلقا للرؤية بالضرورة»[1].

وهذا بناء على ما ذكره عن إمام الحرمين «من أن المراد بالعلة هنا ما يكون متعلقا للرؤية» وعلى هذا الجواب اعتمد صاحب المواقف في دفع هذه الأسئلة.

قوله: "**وينفي التعليل العقلي**"[2] هو عطف على "لا يقول بها" لا على مدخول النفي.

قوله: "**أمكنه الاستدلال بها**"[3] أي بالطريقة العقلية السابقة.

قوله: "**فإنه لم يقل بالتعليل**"[4] ينبغي أن يتفحص عن مذهب الشيخ هل صح عنه أنه ينكر التعليل مطلقا ليتم هذا الإلزام عليه، وإلا فلعله إنما ينكر التعليل الذي يقول به أصحاب الحال فقط. وذلك اللائق بمنصبه فيكون جواب الشهرستاني[5] صحيحا، وقد قدمنا شيئا من هذا المعنى عند الكلام على الحال.

قوله: "**ومعتمدكم فيما تطلبون...**"[6] الخ، الخطاب للأشعري ومن يقول بقوله.

قوله: "**من أقسام المشترك...**"[7] الخ، يريد الأقسام السابقة التي وقع فيها السبر والتقسيم، كالحدوث والإمكان والافتقار والوجود.

---

[1]- شرح المقاصد/4: 189.

[2]- العمدة: 213. جاء في شرح هذه الفقرة وغيرها مما سيرد ذكره قول الإمام السنوسي في شرح كبراه: «... فإنه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال، والواسطة بين الوجود والعدم، ولا نسلم ثبوت الواسطة، كيف والشيخ الأشعري إمام للمذهب لا يقول بها وينفي التعليل العقلي. وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال، ومن قال بها كالقاضي أمكنه الاستدلال بها... ويرد بأنه وإن قال بالاعتبارات العقلية فإنه لم يقل بالتعليل، ومعتمدكم فيما تطلبون من أقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام أحكام العلل العقلية. وقلتم: إن الحدوث لا يكون علة، لأنه لا يعقل إلا بشركة بين الوجود والعدم، والعدم السابق لا يجامع الوجود، والعلة يجب مقارنتها بالمعلول».

[3]- نفسه: 213.

[4]- نفسه: 213.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 329 هامش: 6 في الحواشي.

[6]- العمدة: 213.

[7]- نفسه: 213.

قوله: "**وقلتم إن الحدوث لا يكون علة...**"[1] الخ، هذا الكلام كله إلى السؤال الرابع يحتمل أن يريد به إبطال علية[2] الحدوث على الاستقلال أو التركيب، وإبطال كون العلة مختلفة أو مركبة، ويحتمل أن يريد به التشديد في الاعتراض وأنه إذا بطل الحدوث والجوهرية ونحوهما، وقد بطل الوجود من أجل نفي الحال لم يبق وجه للاستدلال العقلي، ويحتمل أن يريد الاستشهاد على التزام أحكام العلل عند المستدلين بهذه الطريقة بما سرده هاهنا من الأمثلة.

فهذه ثلاث احتمالات، وقد علمت أن الأخيرين أقوى من الأول [وأن الأول][3] ينبو عنه السياق غاية النبو، نعم هو مذكور في الكلام ضمنا لا قصدا.

492 قوله: / "**لا يعقل إلا بشركة من العدم...**"[4] الخ، استدل على بطلان التعليل بالحدوث بوجهين أحدهما: أن الحدوث معتبر فيه العدم السابق، لأن معناه كون الشيء معدوما ثم وجد، والعدم السابق لا يجامع الوجود اللاحق، فلو كان العدم السابق علة والوجود اللاحق هو المرئي لتقدمت العلة على معلولها الذي هو رؤية الوجود بالزمان، لكن تقدم العلة على المعلول بالزمان[5] باطل.

وهذا الاستدلال إنما يستقيم لو كان العدم السابق هو الحدوث ليكون العدم السابق هو العلة، كيف وهو يصرح بأن العدم له الشركة، فغايته حينئذ أن يكون جزء علة فلا يلزم من التعليل بالحدوث أن تتقدم العلة على المعلول، وإنما يلزم تقدم جزء من العلة ويكون المعلول مقارنا لآخر الأجزاء، ويرد عليه أمران:

أحدهما: التركيب في العلة العقلية وهو باطل. الثاني: أن العلة إذا تركبت من العدم السابق والوجود اللاحق لزم أنه لا يوجد الجزء الأخير المقارن للمعلول حتى يذهب الجزء الأول، وبالضرورة إذا بطل جزء من المركب بطل ذلك المركب وحينئذ لا يوجد المعلول حتى تبطل العلة وأنه محال، وسيأتي منع أنه لا يعقل إلا بشركة من العدم.

1- العمدة: 213.

2- في نسخة "ب": علة.

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 213. في نسخ أخرى وردت هكذا: لا يعقل إلا بالشركة بين الوجود والعدم.

5- في نسخة "ب": في الزمان.

الثاني: أن الحدوث أمر اعتباري والصحة أمر ثبوتي، فلا يصح تعليل الصحة بالحدوث استقلالا ولا جزءا، ويندفع بمنع المقدمتين أو إحداهما على ما مر وعلى ما سيأتي.

نعم، يجاب بما مر في كلام السعد فيقال: الحدوث لا يصلح أن يكون متعلقا للرؤية، قال السعد: «والحادث أيضا غير صالح لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم»[1] انتهى.

قوله: "**على صفة خاصة من كون أو لون**"[2] يعني بأن يقال مثلا رؤي الجوهر لكونه جوهرا متحركا أو لكونه جوهرا ساكنا، على أن تكون العلة هي مجموع الجوهرية والمتحركية أو مجموع الجوهرية والساكنية، وهذا هو الكون، أو يقال رؤي لكونه جوهرا أبيض أو أسود على أن تكون العلة مجموع الجوهرية والأبيضية وهذا هو الكيف، والكل باطل لما يلزم عليه من التركيب في العلة العقلية، وأيضا لو علل بشيء من هذه لما رؤي الآخر، ويلزم تعليل الحكم الواحد بعلل شتى،وبهذا تعلم أن هذا القسم باطل، ولو سلمنا / صحة التركيب في العلة. واستدل المقترح على عدم صحة التركيب في العلة بأنها إنما توجب حكمها لنفسها، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة. 493

قوله: "**فإن الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل وليست علة لها...**"[3] الخ، أجود من هذا في التعبير أن لو قال: فإن الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل وليست علة فيها، ليفيد أن بعض المصحح لا يكون علة، وبذلك يعلم أن المصحح هو أعم من العلة، فلا يلزم من إنتاج الدليل السابق وجود المصحح أن ينتج وجود العلة، ضرورة أن ملزوم الأعم غير ملزوم الأخص، وإذا لم يتعين كون الوجود علة واحتمل أن يكون شرطا فلا يلزم من ثبوت الوجود في حق الباري أن تصح الرؤية في حقه تعالى، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ومن ثم كان هذا السؤال قويا.

---

[1]- عن شرح المقاصد بتصرف/4: 189.

[2]- العمدة: 214. جاءت هذه الفقرة وغيرها في سياق شرح السنوسي: «... وقلتم إن الجوهر لا يصح أن يقال: رأى، لأنه على صفة خاصة من كون أو لون، لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية.

الرابع: سلمنا صحة التعليل، لكن لم قلتم: إن صحة الرؤية من الأحكام المعللة. وقولكم في جوابه: إنه لو لم يتوقف على مصحح لعم حكمه الموجود، والمعدوم لا ينتج إلا أنه يتوقف على مصحح، وهو أعم من العلة، إذ قد يكون شرطا، فإن الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل، وليست علة لها، وهو قوي».

[3]- نفسه: 214.

وهاهنا بحث، وهو أنه متى لاحظنا مطلق المصحح، فالدليل السابق لا ينتج خصوص الوجود لا على أنه علة ولا على أنه شرط، وذلك أن من جملة المقدمات أن الأمر الثبوتي لا يعلل بالعدمي وهي تمنع إذا فرضنا الكلام في المصحح، إذ لا دليل على أن الأمر العدمي لا يصحح الأمر الثبوتي، بمعنى أن يكون شرطا فيه، كما نقول عدم المانع شرط في وجود الممنوع، لكن السؤال وارد بحاله بل هو على ما ذكرنا أشد ورودا.

قوله: "**بخصوصيات الألوان...**"[1] الخ، أي كأن يقال مثلا اللونية في الأسود معلله بالسواد وفي الأبيض بالبياض وفي الأحمر بالحمرة، فاللونية أمر مشترك بين جميع أنواع اللون، وقد عللت بعلل مختلفة لأنها تارة تعلل بالبياض وتارة بالسواد وتارة بالحمرة إلى غير ذلك.

قوله: "**وأما لزوم اللونية لخصوصيات الألوان...**"[2] الخ، يريد أن ما ذكر من وجود اللونية مع البياض والسواد وغيرهما من الخصوصيات ليس من باب التعليل بل من باب الاستلزام العقلي، بمعنى أن البياض يستلزم اللونية وكذلك السواد وغيره، ضرورة أن الأخص يستلزم الأعم، لا أن البياض علة في اللونية، لما مر من أن الأخص لا يكون علة للأعم لوجوب اطراد العلة وانعكاسها، والأخص يطرد ولا ينعكس، وقد مر تقرير هذا عند المصنف في قوله: "ثم الإيجاب للأخص..." الخ، وقد قدمت / هنالك كلام ابن سينا[3] في الأجناس مع الأنواع السافلة. 494

قوله: "**بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي...**"[4] الخ، يريد أن الوجود إنما يصح التعليل به إذا كان معنى من المعاني يشترك فيه الواجب والممكن ليصح أن تقول كل موجود يصح أن يرى، ونحن نقول الوجود غير الموجود، ولا اشتراك فيه بين الواجب والممكن إلا في اللفظ، كاشتراك الباصرة والنقد في إطلاق لفظ العين عليهما، وهو معنى الاشتراك اللفظي، وإذا كان وجود الممكن عين ذاته ووجود الواجب كذلك لم يصح الاستدلال السابق حينئذ لوجهين:

1- العمدة: 214. وردت في نسخة "ب": بخصوصية مفردة.
2- نفسه: 214.
3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 139 هامش: 2 من الحواشي.
4- العمدة: 214.

أحدهما: أن الوجود إذا كان عين الموجود فلا يصح أن يكون علة، لأن العلة معنى قائم بالشيء، والوجود على هذا الفرض ليس معنى.

الثاني: أنه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل به، أن يكون وجود الباري علة، ضرورة أن وجودنا ووجود الباري تعالى شيئان متباينان لا يلزم من ثبوت حكم لأحدهما ثبوت مثله للآخر.

وهذان الوجهان ذكر المؤلف أحدهما في المتن والآخر في الشرح كما رأيت، وكلامه في المتن مخالف لكلامه في الشرح، وأداه إلى ذلك سوقه كلام ابن التلمساني بعبارته مكتفيا به، وقد قال بعد هذا إنه اقتصر على الوجه السابع، ويظهر منه أن الوجهين اللذين قررناهما واحد، ولا يخفى تغايرهما وإن كان مدلولهما واحدا.

وعلى الوجه الأول الذي في المتن قرر السؤال تقي الدين المقترح، قال: «والذي أراه أن صحة الرؤية في المرئي لا تعلل، فإن حكم العلة أن تكون معنى يختص إيجاب حكمه بمحله الذي يقوم به، والوجود عندنا نفس الموجود، -وقال بعد ذلك أيضا:- ثم التحقيق أن صحة الرؤية غير معللة، فإن الوجود هو الذات والصحة حكم لها، والشيء لا يوجب حكما لنفسه، وإذا كان معقولية التعليل لا يتحقق وقد عقلنا صحة رؤية بعض الأشياء ضرورة والباري تعالى لا تفهم حقيقة ذاته فلا سبيل إلى الحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل فالتحقيق الالتجاء إلى السمع» انتهى.

وهذا مختار المصنف، وهو إشارة إلى الوجه الثاني.

قوله: "**عسير على مذهب الشيخ**"[1] يعني بناء على ما مر من أن مذهبه أن وجود كل شيء عين ماهيته إن حمل على ظاهره. قال سعد الدين بعد ذكر الاعتراضات على الدليل السابق: «وقد يعترض بوجوه أخر، الأول منع اشتراك الوجود بين / الواجب وغيره، بل وجود كل شيء عين حقيقته، ولا خفاء في أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن، وحقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس.

495

[1]- العمدة: 214.

وجوابه ما مر في بحث الوجود، غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري إلزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره، وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء هوية فاشتراكه ضروري»[1] انتهى.

وبهذا أجاب في المواقف وعبارته: «السؤال السادس، لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن، كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث؟. والجواب أن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية، وذلك أمر مشترك بالضرورة» انتهى.

وإياه تبع السيد[2] في شرح المواقف أن الآمدي أجاب عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام، ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به.

قال: ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف -يعني العضد- قال: والجواب أن لا معنى للوجود... الخ.

{الخلاف المشتهر في مسألة الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنوي أو اللفظي}

قوله : "**وجوابه على الجملة**"[3] أي من غير اعتبار مذهب الشيخ وغيره.

واعلم أنه اشتهر الخلاف في مسألة الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنوي أو اللفظي؟ وأنه هل هو زائد على الماهية أم لا؟ فافترق الناس أولا على مذهبين:

أحدهما: أنه مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي فقط، ونسب إلى بعض الأقدمين من الحكماء والشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين المعتزلي. قال الشيخ أبو الحسين: إن وجود الشيء عينه وتميزه[4] بنفسه وذاته لا بشيء آخر.

---

[1]- شرح المقاصد/4: 190-191.

[2]- في نسخة "ب": السعد.

[3]- العمدة: 214.

[4]- في نسخة "ب": تمييزه بدون واو.

الثاني: أنه مقول بالاشتراك المعنوي وهو مذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين، واختلف هؤلاء فذهب أكثر المعتزلة إلى أن الوجود زائد على الماهية في القديم والحادث، وأنه حال لا يوصف بوجود ولا عدم. وذهب القاضي والإمام إلى أنه ليس زائدا مطلقا، وأن مفهومه لا يختلف لا شاهدا ولا غائبا، وأن تمييز الذوات بعد اشتراكها في مطلق الوجود بأحوال أو وجوه واعتبارات. وذهب الفلاسفة إلى أنه في الواجب عينه / كقول الشيخ، وفي الممكن زائد كقول المعتزلة، فيكون مقولا بالتشكيك لأنه في الواجب أولى وأقوم. هكذا ذكر الفهري هذا الخلاف.

496

{الخلاف في المسألة على وجه آخر}

وذكر غيره الخلاف على وجه آخر، وهو أنه اختلف في الوجود هل هو عين الموجود أو زائد عليه؟ وعلى الأول يكون الاشتراك لفظيا وعلى الثاني يكون معنويا، والقول الثالث للفلاسفة أنه زائد في الحادث دون القديم، فعلى الطريقة الأولى لا يستلزم الاشتراك المعنوي الزيادة على الماهية، وعلى الثانية يستلزمها.

وقال السيد في شرح المواقف: لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية، فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعا، أو زائدا عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن أو بالعكس، وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فانحصرت المذاهب في ثلاثة، يعني الثلاثة التي ذكرها العضد، وهو أنه نفس الماهية في الكل أو في الواجب دون الممكن أو زائد في الكل.

{المنقول عن الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته}

وقال السعد في شرح المقاصد: «المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات، بل الاشتراك لفظي، والجمهور على أن له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا، وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة، واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك المعروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن

مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هي الحيوان الناطق، ووجودا هو الكون في الأعيان. فوقع البحث في ثلاث مقامات، الأول: أنه مشترك معنى، الثاني: أنه زائد ذهنا، الثالث: أنه في الواجب زائد أيضا.

-قال:- والإنصاف أن الأولين بديهيان. والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات»[1] وأطال في الاستدلال على هذه الأمور الثلاثة فانظره.

{النزاع في كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري في المسألة}

واعلم أنه وقع النزاع في كلام الشيخ أبي الحسن، وأنه هل يحمل على ظاهره بمعنى أن الوجود عين الموجود ذهنا وخارجا فيكون الخلاف حقيقيا، أو يحمل / على أنه أراد أنه عينه خارجا، ولا ينكر أنه غيره ذهنا فيرتفع الخلاف بينه وبين غيره. قيل: والأكثر على حمله على ظاهره، ولما كان مشكلا في مواضع من جملتها الاستدلال على أن الوجود مصحح[2] للرؤية، تأوله العضد وأتباعه بأنه أراد أنه ليس في الخارج شيء هو الوجود، وشيء آخر هو الهوية، ولا يدعى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الهوية. وقد تقدم شيء من كلام العضد في هذا المعنى.

497

وقال السعد: «لابد من تحقيق مذهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقول، فإن الظاهر من مذهب الشيخ أن مفهوم وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ولفظ "وهست" في الفارسية إلى غير ذلك من اللغات مشتركة بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات، ومن مذهب المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الأعراض بمحالها، ومن مذهب الحكماء أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان.

-قال:- وذهب صاحب الصحائف[3] إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون، ومفهوم الذات، فمن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون، ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف.

1- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 307-308.

2- في نسخة "ب": يصحح.

3- راجع التعريف بالكتاب وترجمة صاحبه في الجزء الأول ص: 319 هوامش 4-5 من الحواشي.

-قال:- وهذا فاسد، أما أولا: فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم، وهو بمعنى الكون. وأما ثانيا: فلأن مفهوم الذات أيضا معنى واحد مشترك بين جميع الذوات، اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع. وأما ثالثا: فلأن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه».

قلت: وهذا الثالث يرد بأنه إذا اختلف اللفظان صح الإخبار، فقولنا الوجود نفس الذات، ليس كقولنا الذات نفس الذات لصحة الإخبار عن أحد المترادفين بالآخر على ما لا يخفى، ثم إذا صح الإخبار صح الاحتجاج.

ثم قال السعد: فنقول أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل، / فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره.

وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى أن ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى، بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فإن هذا بديهي البطلان، فإذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنا، أي: عند العقل، وبحسب المفهوم والتصور بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود لا عينا، أي بحسب الذات والهوية بأن يكون كل منهما هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى كبياض الجسم.

فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين، ويظهر أن القول بكون اشتراك الوجود لفظيا، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس قال: والاشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومغالبة[1] لبديهة العقل»[2] انتهى.

[1]- بدلها وردت في شرح المقاصد: مخالفة.

[2]- قارن بشرح المقاصد/1: 328-329.

واعلم أن المصنف كأنه جرى على الطريقة الأولى، وهي أن الوجود إما مشترك لفظا أو معنى، وعلى الثاني إما زائد على الماهية أم لا.

فقوله: "**التزام أن الوجود زائد على الماهية**"[1] هذا قول المعتزلة واختاره الفخر في المعالم كما نبه عليه آخرا، إلا أن بين قول الفخر والمعتزلة فرقا، وهو أن الفخر وإن قال بزيادة الوجود على الماهية، فهو لا يفارقها ولا تتحقق إلا معه، لأن المعدوم ليس بشيء، والمعتزلة يقولون بشيئية المعدوم، وأن الماهية متقررة قبل الوجود فهو قد فارقها أولا. وإلى هذا الفرق أشار بقوله: "وإن كان لا يفارقها".

قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «والعجب من المصنف وهو الفخر أنه ينفي الحال ويساعد المعتزلة على أنه زائد، والوجود ليس مما يوصف بالوجود وإلا تسلسل» انتهى.

وقال اليفرني[2] في شرح البرهانية: «إذا ثبت أن صانع العالم موجود فهل وجوده زائد على ذاته أم لا؟ قال صاحب التذكرة: اختلف فيه على أربعة أقوال: أحدها: أن الوجود نفس الموجود، وهو مذهب أهل السنة لا خلاف / بينهم في ذلك. ثانيها: قول المعتزلة إن الوجود حال للموجود زائد على وجوده. ثالثها: قول الكرامية إن الوجود موجود بوجود، ووجوده معنى زائد على ذاته كعلمه وقدرته. رابعها: قول الفلاسفة إن الوجود في الحوادث

499

1- العمدة: 214. قال الإمام السنوسي في شرحه لهذه الفقرة وغيرها: «... والجواب عسير على مذهب الشيخ، وجوابه على الجملة التزام أن الوجود زائد على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها، وأنه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي... وهذا يتجه على اختيار الإمام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود، وإن لم يكن تمامه ماهيته، كالقاضي وإمام الحرمين.

الثامن سلمنا أن مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم أن لا مشترك سوى الوجود والحدوث، وحصركم منخرم بالإمكان أو المركب منه ومن غيره، وهذا منع قوي والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم...

قلت: أجاب عنه بعض التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بأن قال: يكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد، ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد إبطال ما حصر من الأوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين إبطاله... لأنا نقول: الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه، والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول، والله تعالى أعلم... قلنا: لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم، والمسبوقية أمر مقارن للوجود وكيفيته له وصفة الثابت ثابتة. جوابه: أن الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة وإلا لكانت حادثة أيضا، ولزم التسلسل. العاشر: سلمنا أن الوجود علة مشتركة ولكن لم قلتم: إنه يقتضي ذلك مطلقا، وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع».

2- راجع ترجمته والتعريف بكتابه شرح البرهانية في الجزء الأول ص: 174 هامش :1 و2.

حال زائد على نفس الموجود، وفي القديم نفس الموجود. قال: وأما سيف الدين فجعل من هذه المسألة مسألتين:

الأولى: وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو زائد على ذاته؟

ذهبت الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة إلى أن وجود واجب الوجود هو عين ذاته، وخالفهم في ذلك طائفة، ونسبه غيره للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

والمسألة الثانية وجود واجب الوجود، هل هو مشارك لوجود الممكنات في المعنى أم لا؟

اختلف في ذلك، فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أنه غير مشارك لها في المعنى، وإنما هو مشارك لها في الاسم، وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد» انتهى. والمسألة طويلة الذيل.

قوله: "**ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا...**"[1] الخ. هذا مما احتج به على زيادة الوجود، وقد احتج الفخر في المعالم على أن الوجود زائد بوجهين:

أحدهما، أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا بين القسمين، كما نقول الحيوان إما إنسان أو فرس، فإن مورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الإنسان والفرس، ولا يصح أن نقول الحيوان إما شجر أو حجر.

قال ابن التلمساني: «اعترض على هذه الحجة وأمثالها، بأن مورد التقسيم لا يتعين أن يكون مشتركا ولابد، فإنا كما نقسم الكلي إلى جزئياته كتقسيم الجنس إلى أنواعه والنوع إلى أشخاصه، ومورد التقسيم مشترك، قد يقسم الكل إلى أجزائه، كقولنا إنسان لحم وعظم وجلد وعصب، ولا يصدق اسم الإنسان على شيء منها، وقد يقسم اللفظ المشترك إلى مسمياته، ولا يلزم أن يكون مورد التقسيم مشتركا اشتراكا معنويا بل في مجرد اللفظ، فما المانع أن يكون تقسيم الوجود إلى الواجب لذاته والممكن من تقسيم اللفظ إلى مفهوماته وإليه صار الحكماء، كقولك العين ينقسم / إلى عين الشمس وعين الماء وغير ذلك. 500

[1]- العمدة: 215.

•قال:- والجواب أن ما ذكر من القسمة قسمة حقيقية مانعة الجمع والخلو، ويتعين أن يكون بينهما مشترك معنوي، واختلف في ذلك، وقوله: «ما المانع أن يكون» هذا من تقسيم اللفظ المشترك إلى مسمياته.

قلنا: لو قدرنا اندراس العبارات وانطماس الرقوم والإشارات لوجدنا أنفسنا جازمة بأن كل مقرر ثابت، فهو إما أن يقبل الانتفاء بحال أم لا، وهذا لا يتوقف على وضع واضع ولا نصب ناصب» انتهى.

ثانيهما، أن نحكم بأنه لا واسطة بين[1] كون الموجود واجبا لذاته أو ممكنا من غير توقف في ذلك، ولا احتياج إلى معرفة كل ماهية، ولو كان وجود كل شيء عينه والحقائق متباينة لما قدرنا أن نحكم حتى تعرف كل ماهية في نفسها، فتبين أنه مفهوم واحد مشترك معنى بين جميع الموجودات وهو المطلوب.

وقد احتج الفخر على هذا المطلب بحجج كثيرة أخرى أيضا، حتى قال إن من قال الوجود غير مشترك يلزمه أنه مشترك من حيث لا يشعر، وذلك أن هذا الحكم الذي أثبته لم يقتصر فيه على وجود واحد، بل هو حكم على جميعه، ولو كان الوجود متخالفا لاحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد وحده.

قوله: "**على اختيار الإمام**"[2] يعني الفخر كما قررناه قبل والله أعلم.

قوله: "**بالإمكان أو بالمركب منه مع غيره**"[3] أي بالمركب من الإمكان مع الوجود، أو الإمكان مع الحدوث، وحينئذ تكون خمسة أقسام، لأنه إما الوجود [فقط][4] أو الحدوث فقط، أو الإمكان فقط، أو الإمكان مع الوجود، أو الإمكان مع الحدوث، وإذا تطرق الاحتمال فقد بقي الحدوث مع الوجود، فتكون ستة أقسام.

---

[1]- في نسخة "ب": بأن.

[2]- العمدة: 215.

[3]- نفسه: 215.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

وقال تقي الدين في الاعتراض على الطريقة العقلية السابقة" «قولهم إن المصحح لا يصح أن يكون نفيا مسلم، قولهم إذا كان ثبوتا فإما أن يكون حالا أو جودا. قلنا: أو يكون موجودا على حال» انتهى. وهو احتمال آخر.

وقوله: "**والاعتماد على عدم الوجدان...**"[1] الخ، يريد أن المستدل لا يكفيه أن يقول: بحثت فلم أجد غير ما ذكرت من الوجود والحدوث، والحدوث باطل فتعين الوجود، وإنما لم يكفه لأن عدم العلم بالوجود لا يفيد العلم بعدم الوجود / المطلوب في هذا المقام. 501

نعم، لو كان المطلوب الظن، كفروع الفقه، لكان عدم الوجدان كافيا.

قوله: "**ثم ظهور وصف**"[2] هذا مبتدأ خبره قوله: "**لا يوجب انقطاعه**"[3].

قوله: "**فيتعين إبطاله**"[4] أي إذا ظهر له وصف غير الأوصاف التي وجدها فلا ينقطع بذلك، ولكن يتعين عليه إبطال الوصف الذي أبداه المعترض، فإن أبطله فذاك، وإلا انقطع حينئذ كما تقرر في كتاب القياس من الأصول، وهذا كله إنما يكفي في الظنيات كالفرعيات، وأما اليقينيات كهذا المقام فلا.

قوله: "**الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته...**"[5] الخ، الضمير في صحته يعود على الوقوع، أي الممتنع هو وقوع الرؤية لا صحة وقوعها، ولو أنث الضمير ليعود على الرؤية كان أبين، ثم ذكر أنه لا يلزم من صحة الشيء وقوعه دفعا لما يتوهم من أنه إذا سلم صحة وقوع الرؤية لزمه أن يسلم وقوعها وهذا باطل، فإن الجواز لا يستلزم الوقوع ضرورة أن الممكنة أعم من المطلقة، والأعم لا إشعار له بالأخص.

قوله: "**والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول...**"[6] الخ، أراد بالثاني الصحة، وبالأول الوقوع، يعني أن الإمكان يقتضي الصحة ولا يلزم من اقتضائه الوقوع حتى يقال إذا لم ير المعدوم فلا يقتضي الإمكان شيئا، وذلك لأن الصحة أعم من الوقوع، وملزوم الأعم غير

1- العمدة: 215.
2- نفسه: 215.
3- نفسه : 215.
4- نفسه: 215.
5- نفسه: 215.
6- نفسه: 215 .

ملزوم الأخص، وحينئذ يقول الخصم: إذا كان الإمكان هو العلة وهو لا ينقض بعدم رؤية المعدوم، لأنه يصح أن يرى، ولا يلزم من الصحة الوقوع، والله تبارك وتعالى غير ممكن، فلا تصح رؤيته.

وأنت خبير بأن صحة رؤية المعدوم ممنوعة، وقد ذكر السعد هذا الإيراد وهو: «أنه لا حصر للمشترك في الحدوث والوجود، فإن الإمكان أيضا مشترك، فلم لا يجوز أن يكون هو العلة. فقال: ووجه اندفاعه أن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن تصح رؤيته وهو باطل بالضرورة» انتهى.

وقد اعترض ابن زكري على المؤلف في هذا المحل بأن تصحيحه رؤية المعدوم تحقيق للحقائق في العدم، وقول بشيئية المعدوم وهو المذهب الاعتزالي الملزوم لقدم العالم.

502 / وأجاب[1] المصنف بأن ذلك إنما يلزم لو قلنا: إن المعدوم يرى من حيث هو معدوم، لكن نقول: تصح رؤيته بشرط وجوده، فرؤيته صحيحة وهو معنى كون الإمكان مصححا، لكن وقوع الرؤية موقوف على شرط هو الوجود، فلا يلزم من ذلك أن المعدوم يرى من حيث هو حتى يلزم أن يكون متحققا وشيئا.

وأيضا فهذا البحث إنما هو من جهة الإمام، وهو من جهة المعتزلي، والمعتزلي يلتزم ما ذكر من شيئية المعدوم، لأن ذلك هو مذهبه.

قلت: والجواب الثاني أحسن من الأول، فإن العلة العقلية قد لا يسلم صحة توقفها على شرط.

قوله: "**وصفة الثابت ثابتة...**"[2] الخ، هذا عجيب، فإن صفة الموجود لا يجب أن تكون ثابتة، فكيف بصفة الثابت.

قوله: "**وإلا لكانت حادثة أيضا ولزم التسلسل...**"[3] الخ، تقدم أن الحدوث والقدم والوحدة والكثرة ونحو ذلك أمور اعتبارية وإلا لزم التسلسل.

1- في نسخة "ب": فأجاب.

2- العمدة: 216. وفي نسخة "ب": وصفة الثابت ثابت.

3- نفسه: 216.

قوله: "**على شرط وانتفاء مانع...**"[1] الخ، يعني أنا ندعي أن الوجود وإن سلمنا أنه علة ومصحح للرؤية، لكن نقول العلة إنما تصحح الرؤية على شرط مفقود في حق الباري، أو يصحح الرؤية ولكن وجد [ولا][2] مانع في حق الباري. ومعنى الجواب أنا لا نجعل الوجود مطلق المصحح [بل العلة][3] وهي لا تتوقف على شرط [ولا][4] انتفاء مانع، وما ذكرتموه من النقض بالحياة لا يرد لأن الحياة شرط وكلامنا في العلة وهو[5] ظاهر.

قوله: "**بالنسبة إلينا...**"[6] الخ، يريد أنا نقول: الوجود مصحح للرؤية لكن بالنسبة إلى المخلوق، بمعنى أن وجود المخلوق يصحح الرؤية، وهذا السؤال يمكن رجوعه إلى ما قبله، لأن هذا المعترض إن أراد أن وجودنا وإن صحح الرؤية لا يلزم أن يصححها وجود الباري، فهذا إنما يرد على مذهب الشيخ القائل بالاشتراك اللفظي فقط وقد تقدم. وإن أراد أن الوجود وإن اشترك بين القديم والحادث، لكنه إنما يصحح في الحادث لأن الحادث هو الذي يصح أن يرى، فهذا إنما يتجه[7] بأن يقول لعل في الحادث خصوصية ليست في القديم، وذلك بوجود شرط فيه ليس في القديم، أووجود مانع في القديم، وهذا هو السؤال الذي قبله. تأمل وقد علمت أن قوله "في محلها" متعلق ب"تقتضي" لا ب"وجدت".

قوله: "**وزادت البهشمية[8] سؤالا...**"[9] الخ، المراد بالبهشمية أبو هاشم وأتباعه، ورأيت في نسخة / من شرح المعالم وزادت السمنية سؤالا... الخ، ولعله تصحيف، وما هنا أصح والله أعلم. 503

---

[1]- العمدة: 216.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- في نسخة "ب": وهذا.

[6]- العمدة: 216.

[7]- في نسخة "ب": ينتجه.

[8]- فرقة من معتزلة البصرة أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت: 321 هـ). سميت هذه الفرقة أيضا بالذمية لأنهم باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل لأن القادر يجوز أن يخلو من الفعل والترك مع ارتفاع الموانع من الفعل. جامع الفرق والمذاهب الإسلامية:49.

[9]- العمدة: 216.

قال تقي الدين المقترح: «وقد أورد صاحب الكتاب -يعني الإمام- على نفسه سؤالين: أحدهما: أنه لو كانت الرؤية تتعلق بالوجود، لما أدركنا اختلاف الموجودات، فإن الموجود بما هو موجود معقول متساو، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء. -قال:- وهذا السؤال أورده أبو هاشم وأتباعه، فإن متعلق الرؤية عنده أخص وصف الشيء وهو حال لا يصح أن تعلم على حالها فكيف يجوز أن تدرك على حيالها» انتهى.

قوله: "**تتعلق بالأخص**"[1] أي بأخص وصف الشيء، لما مر في كلام المقترح آنفا، والضمير في "يتبعه" عائد على التعلق، أي يتبع تعلقها بالأخص العلم بالوجود الأعم، وإنما جعل الوجود أعم لأنه شامل لهذا المرئي وغيره، فإذا رأينا لون العاج مثلا، فإنا نرى البياضية لأنها أخص أوصاف هذا اللون، ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون، هذا مذهب أبي هاشم، وقد جعل الوجود المحسوس معقولا فقط، والحال المعقول محسوسا، وهذا قلب للمعقول ومخالفة لضرورات العقول.

قوله: "**لا ندعي أن ذلك لازم لا عقلا ولا عادة...**"[2] الخ، يريد أن البهشمية إنما جعلوا الأخص هو المرئي لما ذكروه من أن رؤية الأخص ثم الانتقال إلى الأعم هو أدخل في قضايا العقول، إذ الأخص هو الذي يستلزم الأعم، وأما ما ذكرتموه معشر الأشعرية من أن الوجود الأعم يرى ثم تعلم الحال، ففيه إلزام أن الأعم يستلزم الأخص، ضرورة أن الوجود أعم من الحال المذكورة، وقد ادعيتم أن رؤية الوجود تؤدي إلى علم الحال، واستلزام الأعم الأخص باطل بإجماع العقلاء.

والجواب أن هذا إنما يلزمنا لو قلنا: إن رؤية الوجود تستلزم العلم بالأخص استلزاما كليا قطعيا حتى يعترض بأن الأعم لا يستلزم الأخص، لكنا إنما نقول إذا رؤي الوجود يجوز أن يعلم الحال، وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا، ويجوز أن لا يعلم كما أن الأعم إذا صدق جاز أن يصدق الأخص وجاز أن لا، ولا إشكال إلا أن في عبارة المقترح ما

1- العمدة: 216.

2- نفسه: 216. جاء في نسخة "ب" هكذا: لا ندعي أن ذلك لازم للعقلاء إلا عادة.

يشير إلى الخلاف في هذا الاستلزام. قال ما نصه: «ولزوم العلم [بالأخص عند الرؤية][1] يجري في العادة على الرأي الصحيح / عندنا» انتهى. 504

قوله: "**بل نقول إن علم ذلك في بعض الأشياء فهو قضية عادية...**"[2] الخ، قد يقال إن في هذا الكلام مع قوله أولا: "لا ندعي لزوم ذلك للعقلاء إلا عادة" بعض منافرة، لأن أول الكلام يقتضي أن ذلك لازم عادة، وآخره يقتضي أنه غير لازم لا عادة ولا عقلا، بل إن وقع في بعض الأشياء فهو أمر عادي، على أن في جعله في بعض الأشياء مع جعله قضية عادية بعض التنافر في نفسه أيضا لمن تأمل.

وعبارة المقترح «أنه لازم عادة» وقد تقدمت. وعبارة الفهري «نحن لا ندعي أنا إذا أدركنا وجود شيء وميزناه عن غيره، أنا ندرك ماهيته وأخصه مطلقا، ولا أن ذلك لازم في قضية العقل، بل نقول إن علم ذلك في بعض الأشياء فهو قضية عادية»، وكأن المصنف وقع في كلامه بتر أو جمع بين الكلامين من غير تأمل.

فإن قلت: تجعل "بل" في كلامه للإضراب لا للانتقال فقط.

قلت: لا يمكن ذلك بعد النفي كما لا يخفى، لا يقال كلامه أولا في معنى الإثبات، لأن قوله: «لا ندعي أن ذلك لازم للعقلاء إلا عادة» معناه ندعي أن ذلك ليس بلازم إلا عادة، وبذلك صح التفريغ فيصح ما ذكرنا في "بل"، لأنا نقول هو خلاف الظاهر، على أنه لا معنى لإبطال العادة وإثباتها ثانيا، بل ولا معنى للانتقال حينئذ. لا يقال ليس في الثاني إثبات عادة، لأن ذلك في بعض الأشياء فقط، وكيف يكون عاديا؟ لأنا نقول المراد ببعض الأشياء بعض المعاني المفهومة لا بعض الأوقات، وحينئذ يصح أن يكون في ذلك البعض لازما عادة كما لا يخفى، وبهذا يسقط ما ذكره أولا من التنافر سابقا ولاحقا فلا يبقى إلا السؤال الآخر، وهو أنه أبطل العادة وأثبتها أو انتقل منها إليها، فكان الصواب إسقاط قوله «إلا عادة» للاستغناء عنه بما بعده، وجعل العقل في محله كما في عبارة شرف الدين، تأمل.

وغاية ما يجاب به أنه أبطل العادة العامة وأثبت الجزئية، أو انتقل منها إليها، وذلك بالغة في إنكار اللزوم، والله أعلم.

---

[1] ساقط من نسخة "أ".

[2] المعتمد: 216.

وذكر تقي الدين «أن الأصحاب أجابوا عن سؤال أبي هاشم بوجهين، أحدهما: ما تقدم ذكره، الثاني: أن الرؤية تتعلق بالوجود مع الحال، قال: وهذا من أجوبة القاضي ﷺ، غير أنه لم يطرد ذلك في كل حال، فإن الأحوال المتعللة لا يصح أن ترى، وكذا صفات[1] العموم في المعاني، ككون السواد عرضا لونا، فاختصاص الرؤية بذات العرض مع أخص[2] / وصفه تحكم في تعيين بعض الأحوال دون بعض» انتهى. وكأنه لأجل كون الجواب الآخر[3] أقوى اقتصر عليه الفهري والمصنف، والله أعلم. 505

قال المقترح: «ومما يلزم القاضي أن يقال: إذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل أن المصحح للرؤية الوجود، وقيل لك: هلا تعلقت الرؤية بالحال العامة والكل أحوال نفسية» انتهى.

قوله: "**وقوله: كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة...**"[4] الخ، لفظ "قوله" بالجر عطف على "زعمه"، والضمير في "قوله" لأبي هاشم، أي كيف يصح من أبي هاشم ما ذكر مع زعمه أن الأخص حال نفسية، ومع قوله «كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة...» الخ.

قوله: "**عرض يفارق...**"[5] الخ، هذا يبينه ما بعده، وهو أنهم زعموا أن المعدوم شيء وأن الماهية متقررة في العدم بلا وجود، فصار الوجود عارضا عليها بعد أن لم يكن، فهو مفارق ابتداء، وقد يجيبون بأن الوجود بعد اتصاف الماهية به لازم لها لا يفارقها، وهذا يكفي، وفيه نظر.

وذكر تقي الدين على أبي هاشم نقوضا أخرى، «أحدها: أن أخص وصف الشيء عين صفة نفسه، وهي تتبع الذات في الوجود والعدم فيصح أن يرى الأخص في حال العدم. الثاني أنه لما ورد عليه أن التحيز أخص وصف الجوهر ولا يثبت في حال العدم، قال: ليس التحيز أخص وصف، وإنما هو موجب الأخص عند الوجود والموجب للتحيز حال لا تسمى ولا تكيف، وهي توجب التحيز عند الوجود، قيل له فأخص وصف الجوهر إذن لا يعلم ولا

---

[1]- في نسخة "ب": أوصاف.

[2]- في نسخة "أ": اختصاص وصفه.

[3]- في نسخة "ب": الأخير.

[4]- العمدة: 217.

[5]- نفسه: 217.

يدرك، فانتقض قولك إن الرؤية تتعلق بالأخص، قال: وهذه إلزامات عليه لا محيص عنها» انتهى [وهو ظاهر][1].

قوله: "**واقتصرنا في العقيدة...**"[2] الخ، تقدم ما في جعله الذي في العقيدة هو السابع.

{معتمد من أحال الرؤية من المبتدعة}

قوله في المتن: "**ومعتمد من أحالها من المبتدعة...**"[3] الخ، يريد معتمدهم من النظر العقلي، وقد أشعر بقوله: "ومعتمدهم" أن للمعتزلة شبها أخرى عقلية غير هذه وهو كذلك، وسنشير إلى بعضها آخر الكلام إن شاء الله تعالى. وتصدق العبارة بثبوت شيء آخر ولو من السمع وقد مر.

قوله "**الأشعة عندهم أجزاء مضيئة...**"[4] الخ، الأشعة جمع شعاع بضم الشين. قال في القاموس: «شعاع الشمس وشعها بضمهما، الذي تراه كأنه الحبال مقبلة عليك إذا نظرت إليها أو الذي ينتشر من ضوئها، أو الذي تراه ممتدا كالرماح بعيد الطلوع وما أشبهه الواحدة بهاء، والجمع أشعة / وشعع بضمتين وشعاع بالكسر»[5] انتهى.

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 217 جاء فيها: واقتصرنا في هذه العقيدة...

[3]- نفسه: 217. قال الإمام السنوسي شارحا لهذه الفقرة وغيرها: «الأشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وتثبت بالمرئي فيرى بشرط أن يكون في مقابلة الرائي، وبشرط انتفاء القرب والبعد المفرطين، وإنما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الأشعة المتصل بالمرئي، ويسمونه قاعدة الشعاع، ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع. وقالوا: إن قاعدة الشعاع إذا لاقت جسما صقيلا لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس إلى الرائي فيرى نفسه... وأهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك، فإن خلق في جزء من العين سمي إبصارا، وفي جزء من القلب سمي علما، وفي جزء من الأذن يسمى سمعا، وفي اللسان يسمى ذوقا، وفي كل الجسد يسمى حسا، واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بحكم العادة».

[4]- نفسه: 217.

[5]- القاموس المحيط/3: 45.

واقتصر الجوهري على التفسير الأخير منها، ولما كان الشعاع عند المعتزلة بينه وبين الشعاع لغة بعض المخالفة، بين المصنف المراد هنا وقيد بالظرف أعني "عندهم" أي عند المعتزلة.

قوله: **"تتشبث بالمرئي"**[1] أي تتعلق به، والتشبث بالتاء المثلثة التعلق.

{للرؤية ثمانية شروط عند المعتزلة كما في معالم الفخر الرازي}

قوله: **"بشرط أن يكون في مقابلة الرائي..."**[2] الخ، اعلم أن المعتزلة يشترطون للرؤية شروطا ثمانية على ما في المعالم:

أحدها: سلامة الحاسة بناء على أصلهم من أن العمى هو اختلال البنية، لا خلق ضد في المحل كما يقول أهل السنة.

الثاني: كون الشيء بحيث لا تمتنع رؤيته احترازا من المعدوم، ونحو الطعوم والروائح والعلوم، فإنها لا تصح رؤية شيء من ذلك عندهم.

قلت: ويحتاج هذا الشرط إلى عبارة محررة، وإلا فالقول بأنه يشترط لصحة الرؤية أن لا تمنع الرؤية مما لا معنى له.

الثالث: عدم القرب المفرط إلى الحدقة[3]، فإن ذلك مانع من انبعاث الأشعة، ومن ثم لم ير الجفن[4]، وما أحسن قول بعض المتأخرين يعتذر إلى بعض الفضلاء، وكان استدبره في المجلس ولم يره:

إن كنت أبصرتك لا أبصرت	❖	بصيرتي في الحق برهانها
لا غرو أني لم أشاهدكم	❖	فالعين لا تبصر إنسانها[5]

---

[1]- العمدة: 217.

[2]- نفسه: 217.

[3]- الحدقة: هي محركة سواد العين. القاموس.

[4]- الجفن: غطاء العين من أعلى وأسفل والجمع أجفن وأجفان وجفون. القاموس.

[5]- البيتان للشيخ أبي البركات وقد جلس في حلقة بعض المشايخ واستدبر بعض الفضلاء ولم يره بسبتة، والبيتان في نفح الطيب/5: 481 تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1968.

الرابع: عدم البعد المفرط فإنه يفرق الشعاع.

الخامس: عدم اللطافة احترازا من نحو الهواء فإنه لا يرى لذلك.

السادس: عدم الصغر احترازا من الجوهر الفرد فإنه لا يرى عندهم.

السابع: عدم الحجاب الكثيف كالجبل مثلا، فإن ما وراءه لا يرى.

الثامن: خصوص المقابلة أو ما في حكمها.

قالوا: وإذا توفرت هذه الشروط وجبت الرؤية. واستدلوا بأنها لو لم تجب عند هذه الشرائط، لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شامخة، وشموس وأقمار ولا نراها، وتجويز ذلك سفسطة ومنع للضرورة[1].

قالوا: «فإذا وجدت الرؤية عند هذه الشرائط»، فنقول إن الشرائط الستة الأخيرة لا تصور في حق الله تعالى، لأنها لا تعقل إلا في الأجسام، فبقي أن يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس إلا سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يصح أن يرى، وهذان الشرطان قد حصلا في الحال، فيجب أن يرى الله تعالى، وحيث لم ير فاعلم أنه تمتنع رؤيته لذاته، إذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة.

{جواب الأشعرية عن المسألة من أوجه}

507 وأجاب الأشعرية / عن هذا السؤال بأوجه كثيرة: منها: أنا لا نسلم أن الرؤية بانبعاث الأشعة، فيبطل أكثر الشرائط التي بنوها على هذا الأساس. ومنها أنا لا نسلم حصر الموانع فيما ذكرتم، فإن معتمدكم في الحصر الاستقراء، وهو لا ينتج القطع، إذ غايته عدم علم لا علم عدم، ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الأشياء، خلق معنى في العين يضاد ذلك الشيء، بل يجب أن يعتقد هذا، وإلا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا يخاطبه النبي ﷺ ونحن لا نراه، وبهذا يبطل قولهم: «لو لم تجب عند اجتماع هذه الشرائط لجاز أن تكون بحضرتنا جبال لا نراها» لأنا نقول نحن قاطعون بعدم وقوع ما ذكرتم ولا نمنع جواز وقوعه، ومحل الضرورة الأول لا الثاني.

1- انظر المعالم: 71.

فليس كل ما نجوزه وقع، وليس كل ما نقطع بعدم وقوعه يمتنع وقوعه، وإنما جوزتم الضرورة اللاحقة في قالب الذاتية، فإنا نقطع بعدم وجود جبال من ياقوت وكثبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها، فأي دليل على امتناع ما ذكرتم عقلا، ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك أو جني إذا لم نرهما، كيف وملك الموت يقبض روح الإنسان بحضرتنا ونحن لا نراه، وربما يقول المريض المشرف أو غيره أن رجالا أحدقوا بي ويعاينهم ونحن لا نراهم، ولا نقدر أن ننكر ما قال، ولا أن نحكم ببطلانه وامتناعه.

قوله: "**بالطرْف بطرَف تلك الأشعة...**"[1] الخ، الطرف أولا بسكون الراء وثانيا بفتحها، وأراد بالأول العين، قال في القاموس: «الطرف -يعني بسكون الراء- العين لا يجمع لأنه في الأصل مصدر أو اسم جامع البصر، لا يثنى ولا يجمع وقيل أطراف» انتهى. ومنه قوله تعالى: ﴿لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾[2]. وأراد بالثاني آخر الشعاع المتصل بالمرئي. والمجرور الأول أعني بالطرف متعلق بالرؤية. والمجرور الثاني أعني بطرف متعلق ب"تقع"، والباء فيه للسببية، ويحتمل أن يتعلقا معا ب"تقع"، وتكون الباء فيهما معا للسببية أو الثانية للسببية، والأولى للآلة، ويحتمل غير ذلك. والخطب سهل.

قوله: "**المتصل بالمرئي**"[3] هو بالجر نعت لطرف المفتوح الراء.

قوله: "**ويسمونه قاعدة الشعاع**"[4] الضمير فيه لطرف الشعاع المتصل بالمرئي.

قوله: "**منبعَث الشعاع**"[5] الظاهر أن منبعث بفتح العين اسم مكان وهو المحل الذي / ينبعث منه الشعاع، وجعل طرف الشعاع محلا لا يخلو عن تسامح، وإنما المنبعث حقيقة العين. 508

قوله: "**صقيل لا تضرس فيه...**"[6] الخ، الصقيل لغة المجلو، يقال صقلت السيف ونحوه فهو صقيل ومصقول إذا جلوته، والمراد هنا غاية الصقالة، كما في المرآة، والتضرس

1- العمدة: 217.

2- إبراهيم: 45 وتمامها: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾.

3- العمدة: 217.

4- نفسه: 217.

5- نفسه: 217.

6- نفسه: 217.

الخشونة وعدم الصقالة، وهذه اللفظة كأنها مأخوذة من الضرس وهو العض الشديد وهو بعيد، أو من قولهم الضرس بكسر الضاد للأكمة الخشنة، أو من قولهم حرة مضروسة إذا كان فيها أحجار كأضراس الكلاب في الحدة، أو من قولهم تضارس البناء إذا لم يستو، أو من قولهم ضرست أنيابه إذا تآكلت من أكل الحامض، وقد وقع في اللغة من هذا الضرب كثير، وهي عائدة إلى أصل واحد، ولم نر استعمال لفظ التضرس والتضريس فيما يذكره هؤلاء.

{مختلف تعاريف المتكلمين للإدراك}

قوله: "**وعند أهل الحق الإدراك معنى...**"[1] الخ، لاشك أن الإدراك عندنا معنى، وأن ما يكون منه في القلب يسمى علما، وأما ما يكون منه في الحواس، فالجمهور أنه ليس بعلم، وتقدم من كلام سعد الدين أن «الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على ماهية[2] مخصوصة به محسوسة من الأين والوضع ونحو ذلك».

«وعند الشيخ أبي الحسن الإحساس بالشيء علم به، فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقي»[3] وتقدم هذا مستوفى فراجعه.

وقال تقي الدين: «اختلف أصحابنا في حقيقة الإدراك، فمنهم من يرى حده، ومنهم من منع ذلك، ومنهم من قال هو علم مخصوص متعلق بالوجود، ولا يخرج عن جنس العلوم، ومن أصحابنا من أثبته مخالفا لأجناس العلوم.

وقد نقل القولان عن الشيخ أبي الحسن، ثم قال: «والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن الإدراك من جنس العلوم وهذا أحد قولي الشيخ.

وذهب القاضي في بعض كتبه إلى نصرة القول بمخالفته لأجناس العلوم، وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة بينه وبين العلم المتعلق بالوجود الذي هو قائم بالقلب» انتهى. وقد بسط الكلام فيه فانظره. وهذا كله عندنا.

1- العمدة: 217 جاء فيها: «..وأهل الحق رضي الله عنهم يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك...».

2- وردت هيئات بدل ماهية في شرح المقاصد/2: 311.

3- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 313.

{الإدراكات تستند إلى قوى في الجسم عند الفلاسفة}

وأما الفلاسفة فيسندون هذه الإدراكات إلى قوى في الجسد، أما السمع والبصر فقد تقدم ما فيهما عندهم.

{تعريف الذوق عند الفلاسفة}

وأما الذوق فهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها المطعوم لمخالطة الرطوبة / اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب. 509

{تعريف الشم عند الفلاسفة}

وأما الشم فهو قوة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

ونقل في المقاصد: «أن أفلاطون وهرمس وفيتاغورس وغيرهم ذهبوا إلى أن الأفلاك لها شم وفيها روائح، ورد عليهم المشاؤون[1] بأنه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل. وأجيب بأن اشتراط ذلك إنما هو في العنصريات. -قال:- ومن كلمات بعض المتأخرين أنا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم أو يقظة نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر، ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية، على أن لكل كوكب بخارا مخصوصا، ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له» انتهى.

{تعريف اللمس عند الفلاسفة}

وأما اللمس فهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة، ونحو ذلك على الالتماس والاتصال، وأثبت بعضهم اللمس للفلكيات أيضا، وبعضهم أثبته للعنصريات كالأرض والنار. وجمهورهم على أن اللامسة قوة واحدة في جميع البدن، كما مر.

وذهب بعضهم إلى أنها قوى أربع يدرك بكل واحدة منها واحدة من المضادات الأربع، أعني المضادة التي بين الحرارة والبرودة، والتي بين الرطوبة واليبوسة، والتي بين الملاسة والخشونة، والتي بين الصلابة واللين، ولا يخفى ما في العبارة من التسامح، إذ المضادة نفسها ليس مما يدرك باللمس، وقد يجتمع بعض الحواس المذكورة في محل واحد كالشيء

---

[1]- المشاؤون اسم يطلق على أرسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقة أرسطو في التعليم إذ كان يمشي وحوله تلاميذه.

الحار مثلا، إذا وقع على اللسان فإن الإنسان مثلا يدرك حرارته باللمس وطعمه بالذوق، وهذه كلها إدراكات عند أهل الحق يخلقها الله تعالى في هذه المحال بتخصيص من الله تعالى عادة.

ويجوز أن توجد في غيرها، بحيث يكون الإبصار مثلا في اليد أو الرجل، ويجوز أن تقوم بالجميع حاسة واحدة، بحيث تدرك الباصرة مثلا جميع المرئيات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات، وما يذكره المتفلسفون من القوى لا دليل عليه، وعلى تقدير تسليم وجوده فإنما هو أمر ارتبط به أمر آخر عادة، بحيث يكون عنده لا به كما في النار للإحراق عندنا.

قوله: "**كما أن البلور إذا اتصل**"[1] يقال البلور بكسر الباء وفتح اللام المشددة وسكون الواو / على وزن سنور، ويقال أيضا بلور على وزن تنور، وهو حجر معروف صاف كالزجاج أو أفضل. 51ب

قوله: "**حيث يكون الهواء مظلما...**"[2] الخ، الهواء هنا بالمد وهو ما بين السماء والأرض مثلا، وأما بالقصر فالعشق، وليس مرادا، واعلم أن ما ذكر من الاستدلال قد يمنعه الخصم، ويقول إن كان في الهواء المظلم إشراق ما فهو يكفي وإلا فلا يسلم وجود الرؤية أصلا، فضلا عن مثل ما في المشرق.

قوله: "**مع أنه لا يرى**"[3] يعني اتفاقا بيننا وبين المعتزلة، لما مر من أنهم يشترطون عدم الصغر المفرط، ويحكمون بأن الجوهر الفرد لا يرى لصغره، وهذا يرد على جمهورهم، وأما من لا يقول بثبوت الجوهر الفرد فلا، وقد يجيبون بأن الصغر المفرط يمنع من اتصال الأشعة.

قوله في المتن: "**نفد من زاوية حادة...**"[4] الخ، يقال نفد بالذال المعجمة وفتح الفاء بمعنى خرج، وزاوية البيت في اللغة ركنه، ومنه زاوية الشكل عند أهل الهندسة المذكورة

1- العمدة: 218.

2- نفسه: 218. جاء فيها: حين يكون الهواء....

3- نفسه: 219.

4- نفسه: 219. قال الإمام السنوسي في متن عقيدته الكبرى: «(ص) قالوا إنما ذلك لأن الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي، فقام خطاً مستقيما بوسط القاعدة على زاوية قائمة، ومعلوم أنه أضعف مما يقوم عليها من سائر الخطوط، فزيادة ذلك البعد لغير منعت من رؤية طرف المرئي».

هنا، والمراد بالحادة هنا الضيقة، كأنه مأخوذ من تحديد السيف ونحوه، بمعنى تشحيذه، وترقيق طرفه، وبيان ما ذكر أن تعلم أنه إذا قام خط على خط في وسطه، فإنه تحدث هنالك زاويتان ضرورة، فإن كان الخط القائم مستقيما لا انحراف فيه هكذا ⊥ سمي الزاويتان الحادثتان قائمتين، وإن كان فيه انحراف إلى جانب هكذا ⊥ سميت الزاوية التي مال إليها حادة والتي مال عنها منفرجة[1].

قوله: "**لمثلث**"[2] نعت لزاوية.

قوله: "**قاعدته المرئي**"[3] الجملة نعت لمثلث، أي قاعدة هذا المثلث هي جسم المرئي كما قرره في الشرح.

قوله: "**فقام خطا مستقيما**"[4] الضمير في قام للشعاع.

قوله: "**مما يقوم عليها**"[5] أي على القاعدة.

قوله: "**فزيادة ذلك البعد لغيره**"[6] أي زيادة البعد الحاصلة لغير الخط الذي في الوسط، وهي الزيادة الحاصلة للطرفين على الوسط، منعت[7] من رؤية الطرفين، فلم يرإلا الوسط، ومن ثم صار في مرئي العين صغيرا.

قوله: "**شعاعيان[8] متوهمان**"[9] وفي بعض النسخ موهومان إشارة إلى أن المحقق هو خط الوسط فقط، وذلك أن الإنسان إذا رأى جسما بعيدا فما وقع عليه بصره من ذلك الجسم هو ما قابله ذلك الشعاع الخارج من عينه حقيقة، وتقول إنما لم ير كبيرا لأنه لم ير جميعه وإنما رأى وسطه فقط، ولم ير الطرفان لأن الشعاع الخارج من العين إنما بلغ وسطه.

---

[1]- في نسخة "ب": منحرفة.

[2]- العمدة: 219.

[3]- نفسه: 219.

[4]- نفسه: 219.

[5]- نفسه: 219.

[6]- نفسه: 219.

[7]- في نسخة "ب": منعته.

[8]- في نسخة "ب": شعاعان.

[9]- العمدة: 219.

وذلك أنا لو قدرنا أن يخرج من العين خطان آخران يقعان على الطرفين اللذين لم يقع عليهما الخط المحقق الذي في الوسط، فإنه تحدث حينئذ صورة شكل مثلث ساقاه هما الخطان الواقعان على طرفي جسم المرئي، / ويلتقيان في العين، وقاعدته أي الخط الذي يقوم عليه الساقان هو جسم المرئي جميعا، لأنا نتوهمه خطا ممتدا في مقابلة الرائي من اليمين إلى الشمال، والخط الشعاعي الخارج من العين قائم في الوسط على القاعدة أي جسم المرئي، وهو خارج من بين الساقين أي الخطين الموهومين الملتقيين في العين، وهو معنى نفوذه من الزاوية الحادة كما مر، وحينئذ يكون الخطان الواقعان على الطرف أطول من الخط الواقع على الوسط كما سنبين، وبالضرورة يكونان أكثر مسافة فلا يرى ما وقعا عليه وإنما يرى الوسط فقط لقربه، ومن ثم رئي صغيرا.

قوله: "**وترا للزاوية القائمة...**"[1] الخ، الوتر هنا بفتح الواو والتاء المثناة فوق كوتر القوس ومنه أخذ، والمراد أن الخط الذي في الوسط، تحدث زاوية عن يمينه بالنسبة إلى الرائي يكون الساق الذي على الأيمن وترا لها، وتحدث زاوية عن يساره بالنسبة إلى الرائي يكون الساق الذي على الأيسر وترا لها.

قوله: "**وهي مائة ذراع وذراع**"[2] يعني المائة الأولى والذراع الزائد، لا أنه يزيد في الانتقال عن المائة الأولى مائة ذراع أخرى وذراع.

قوله: "**وهذا الذي أوردتم عندنا لا تجوز رؤيته**"[3] أي ما ذكرتم من الطعوم ونحوها لا تجوز عندنا رؤيته[4]، فالظرف كأنه مقدم على عامله.

قوله: "**واللون قائم به...**"[5] الخ يريد أن الجسم البعيد مع لونه يصدق عليه أنه اتصل به الشعاع أو قام بما اتصل به الشعاع، لأن الجسم قد اتصل به الشعاع واللون قد قام بما اتصل به، واللون مما يرى اتفاقا، فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل.

---

[1] - العمدة:219.
[2] - نفسه: 220.
[3] - نفسه: 220.
[4] - في نسخة "ب": رؤيتها.
[5] - عمدة: 220.

قوله: "**في البرية**"[1] هي بفتح الباء الموحدة وكسر الراء المشددة نسبة إلى البر ضد البحر.

قوله: "**لكنا نرى دفعة لما في الجهات الست...**"[2] الخ، الدفعة بفتح الدال المهملة المرة، ورؤية الجهات الست في مرة، إنما يتصور مع الدوران على غاية الخفة والسرعة، فإن الإنسان يمكنه أن يفتح عينيه إلى جهة ثم يدور دورة وعينه على حالها لم تتحرك، وحينئذ يرى ما في الجهات، على أنه لابد مع ذلك من التفات إلى العلو والسفل، وهو على حاله، وإلا لم تكمل ست جهات.

قوله: "**وأجاب الحكماء...**"[3] الخ، هذا جواب آخر مستقل عن السؤال أولا، وليس جوابا على الاعتراض الوارد على جواب المعتزلة، كما يوهمه كلام المتن، وقد بين المراد في الشرح.

قوله: "**أن لا تبعد تلك الصورة ببعد الرائي...**"[4] الخ، أي ولا تضحك بضحكه، ولا تبكي ببكائه، ولا تتشكل بجميع أشكاله، واللازم باطل في الجميع.

512 قلت: وفيه نظر، لأنهم إذا التزموا أن المرئي هو الصورة / المطابقة للرائي، فلهم أن يقولوا تطابقه في جميع كيفياته ووضعه.

قوله: "**فبطل بهذا كل ما أصلوه...**"[5] الخ، هذا إن سلموا التحاق بصرنا ببصرته تعالى، وإلا فربما يقولون الرؤيتان مختلفتان بالحقيقة، وبالقدم والحدوث، فيجوز أن يختلفا في اللوازم والأحكام، وقد تقدم أن بعضهم حكم بأنه تعالى لا يرى كما أنه لا يرى. وبعد كتبي هذا، رأيت سعد الدين في شرح النسفية نظر في هذا الكلام بنحو ما ذكرنا، فإنه بعد أن ذكر أن المعتزلة اشترطوا في تحقق الرؤية شروطا على ما تقدم، وأنه باطل قال: «وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر» انتهى.

1- العمدة: 221.

2- نفسه: 221.

3- نفسه: 222.

4- نفسه: 222.

5- نفسه: 223.

لكن قال ابن أبي شريف[1] عن شيخه: «الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي[2]، يخلقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة له بالعادة، فجاز أن يخلق هذا القدر بعينه من غير أن ينقص منه قدرا من الإدراك من غير مقابلة لهذه الحاسة معها لجهة مسافة خاصة وإحاطة بمجموع المرئي كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلا، كما روي عنه ﷺ أنه قال: (سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي)[3]، وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله سبحانه من غير مقابلة وجهة باتفاق، والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي، فإن اقتضت عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك. فإن ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما، ثبت مثله في الآخر» انتهى. فإن سلم كون الرؤية نسبة انتهض[4] الاستدلال.

قوله: "**رؤية النبي ﷺ الجنة...**"[5] الخ، هذا إن سلموا أنه ﷺ رآها بحاسة بصره في موضعها وبينه وبينها تلك الحجب، وإلا فربما يقولون مثلت له أو رفعت له حتى رآها مع أنهم لا يقولون بوجود الجنة إذ ذاك.

قوله: "**بنية الحدقة...**"[6] الخ، كأن الإضافة فيه للبيان.

قوله: "**إنما يقوم بجوهر فرد**"[7] يعني لاستحالة قيام المعنى الواحد بمحلين، وهذا مذهب المتكلمين.

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش: 4 في الحواشي.

[2]- في نسخة "ب": فالمرئي.

[3]- الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها ولفظه «أتموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري» وأخرجه النسائي في سننه،كتاب الإمامة، باب: حث الإمام على رص الصفوف ولفظه: أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري».

[4]- في نسخة "ب": نهض.

[5]- العمدة: 223.

[6]- نفسه: 223.

[7]- نفسه: 223.

قوله: **"ولا أثر للجواهر المحيطة به"**[1] أي لا تكون إحاطة الجواهر بجوهر الإدراك شرطا في قيام الإدراك بذلك الجوهر، إذ الشرط لابد أن يوجد في محل المشروط، والإحاطة لم توجد في جوهر الإدراك، فلا تكون شرطا فيه.

قال تقي الدين مقررا لكلام الإرشاد: «الإدراك إنما يقوم بجزء فرد، إذ المعنى الواحد يستحيل أن يقوم بجزئين، ولا أثر للجواهر المحيطة به، فإنه إنما يقبل ما يقوم به لنفسه، وصفة النفس لا تتوقف على شرط، ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر به شرط قيامه بالجواهر، إذ الشرط لابد أن يوجد في / محل يوجد فيه المشروط، وإلا لزم أن يثبت المشروط مع انتفاء الشرط، وتكون الحياة في محل، والعلم في محل، وفي ذلك ثبوت المشروط بدون الشرط. 513

قال: فإن قيل يلزمكم أن لا يثبت التأليف بين جوهرين، لأنه لا يصح قيام التأليف بجوهر إلا بوجود جوهر آخر، فإذا جاز أن يكون قيام عرض التأليف به مشروطا بوجود جوهر آخر يجاوره، فما المانع من مثل ذلك في الإدراك؟.

[قلت][2] والجواب من وجهين: أحدهما، أنه لا نسلم أن التأليف عرض. الثاني، وإن سلمنا أنه عرض، غير أنه يقتضي كونه مؤلفا مع غيره، وليس قيام الإدراك يقتضي حكما لغيره، والجواب الأول أسد» انتهى.

ثم قال أيضا: « ومما يدل على انتفاء اشتراط البنية، أن الجواهر المحيطة بمحل الإدراك لو قدرنا مفارقة محال الإدراك لها مع بقائها على أعراضها لم تتغير أحكامها، فإن كانت تلك الأعراض توجب حكما لما فارق محليهما، فيلزم أن يوجب العرض الحكم لغير محله، مع أنه لا اختصاص له بمحل، ثم الموجب لهذا الحكم ينبغي أن يكون بمجموع أعراض، فإن انضمام جوهر فرد إلى محل الإدراك غير كاف عندهم. وثبوت حكم المحل للإدراك بناء على معاني متعددة تركيب في العلة، ولا يصح التركيب في العلة العقلية، فإنها إنما توجب حكمها لنفسها، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة، فامتنع التركيب في العلة العقلية، وما ذكروه يلزم منه التركيب ففسد» انتهى.

1- العمدة: 223.

2- سقطت من نسخة "أ".

قلت: والحاصل أنا لا نسلم أن قبول الجوهر للمعنى يتوقف على شرط، فإن الصفة النفسية لا تتوقف، ولو سلمنا صحة التوقف، فنقول ما جعلوه شرطا لا يصح، وعلى كل تقدير يبطل <كل>[1] ما ذكروه من اشتراط البنية، أما على الأول، فلأن نفي مطلق الشرط يقتضي بالضرورة انتفاء شرط خاص هو البنية، ضرورة أن نفي الأعم ملزوم لنفي الأخص، وأما على الثاني، فلأنا ذكرنا أن إحاطة الجواهر لا يكون شرطا، وإذا انتفى ذلك لم توجد بنية.

واعلم أن ما ذكره تقي الدين آخرا من التركيب في العلة، إنما يلزم عند من منع قيام التأليف بجوهرين فأكثر، ليلزم وجود أعراض، وأما من يجوزه فلا يلزم عنده تركيب، إذ ليس هنالك إلا عرض واحد على ما لا يخفى، لكن قد علمت من مذهب المتكلمين أن من سلم كون التأليف عرضا يلزمه أن يمنع قيامه بمحلين.

قوله: "**وهو مأخوذ...**"[2] الخ، أي ما تقدم من أن كل ما يجوز أن يدرك، إذا لم يقم بالمحل... الخ، هو مأخوذ / من هذه القاعدة.

قوله: "**والموجودات متناهية...**"[3] الخ، إن قيل هبها متناهية لكن تستمر، فلابد أن يكون لما سيوجد منها موانع من رؤيته بعد وجوده تقوم بالمحل، وذلك لا يتناهى.

قلت: ما سيوجد قبل وجوده لا يصح تعلق الرؤية به، فلا حاجة إلى وجود مانع، ثم إذا حدث بعد حدث مانعه إن لم ير فلم يلزم محال، لأن الموانع متسلسلة لا مجتمعة.

قوله: "**إلا أبا الهذيل العلاف**[4]"[5] هو أحد مشايخ المعتزلة، وكان أستاذا للمأمون على ما مر ذكره.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 224.
3- نفسه: 224.
4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.
5- العمدة: 224.

عجيبة: {حكاية أبي الهذيل العلاف وسهل بن هارون}

حكى صاحب الروض[1] أن أبا الهذيل المذكور نزلت به حاجة فذهب إلى سهل بن هارون[2]، وكان ممن يضرب به المثل في البخل، وطلبه أن يكتب له إلى ابنه الحسن بن سهل[3] ليعينه بشيء، فكتب سهل رقعة ودفعها إلى أبي الهذيل، فجاء بها أبو الهذيل ولم يفتحها حتى بلغها الحسن بن سهل، ففتح الحسن الرقعة فإذا فيها:

إن الضمير إذا سألتك حاجة	لأبي الهذيل خلاف ما أبدى
فامنعه روح اليأس ثم أمدد له	حبل الرجاء بمخلف الوعدى
حتى إذا طالت شقاوة جده	وعناؤه فأجبه بالرد
وإذا استطعت له المضرة فاجتهد	فيما يضر بأبلغ الجهدى[4]

فلما قرأها وقف عليها أبا الهذيل، ثم قال له لكني لا أفعل مثل ما قال وقضى حاجته، ثم رجع أبو الهذيل إلى سهل فقال له: ما هذا الذي كتبت لي؟ فقال له سهل: أين غاب عنك الفهم ألم تسمع قولي:

إن الضمير إذا سألتك حاجة	لأبي الهذيل خلاف ما أبدى

فلو لم يكن في قلبي الخير لك ما قلت ذلك.

قوله: "**يضاد جميع آحاد الإبصار...**"[5] الخ، لفظ الإبصار بكسر الهمزة على أنه مصدر وهو أظهر، فهذا الكلام فيه فائدتان:

---

[1] - سبق التعريف بكتاب الروض الأنف وبصاحبه الإمام السهيلي في الجزء الأول ص: 252 هامش 7 من الحواشي.

[2] - سهل بن هارون الفارسي الأصل الدستميساني (ت: 215هـ) أبو عمرو. أديب، كاتب، شاعر، حكيم، اتصل بخدمة المأمون العباسي، وتولى خزانة الحكمة، له من التصانيف: "ديوان رسائل" كتاب "النمر والثعلب". معجم المؤلفين/4: 286 – تاريخ الأدب العربي: 473.

[3] - هو الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسي (ت: 236هـ). تولى وزارة المأمون بعد أخيه، وكان المأمون قد ولاه جميع البلاد التي فتحها طاهر بن الحسين. وفيات الأعيان/2: 120.

[4] - الأبيات دون البيت الرابع وردت في عيون الأخبار لابن قتيبة (ت: 276هـ)/1: 102 دار الكتب العلمية بيروت.

[5] - العمدة: 224.

إحداهما: أن العمى لا يجامع الإدراك حتما للمنافاة بينهما، وذكر تقي الدين أنه نقل عن صالح قبة[1] المعتزلي أنه يجوز قيام الإدراك بالعين، مع وجود العمى، وكذلك يوجد العلم مع الموت. قال: «وسياق ذلك يجري إلى عدم اشتراط الحياة في العلم والإدراك أيضا، وهذا نوع من السفسطة، ويلزم عليه الشك في علم الجمادات وإبطال دلالة الفعل الواقع / من المؤثر الفاعل المختار على علم الفاعل، وفي ذلك إبطال ضرورات العقول وأدلتها، فهذا مما لا يلتفت إليه ولا يعتد به قولا في النظريات» انتهى.

قلت: وقد يمكن أن يكون صالح أراد بالعمى انتقاض البينة على ما سبق عندهم، وهو بهذا المعنى لا ينافي الإدراك عند أهل الحق، فيكون قد وافقنا وخالف أصحابه، والله أعلم.

الفائدة الثانية: أن العمى ضد للإدراك، وهو مذهب المتكلمين وذهب الحكماء إلى أنه عدم الملكة.

تنبيهات: {مزيد تقرير مباحث الرؤية}

{التنبيه الأول: غرض أهل السنة والمعتزلة من مباحث الرؤية على طرفي نقيض}

الأول: هذا آخر ما ذكر في هذا الكتاب من مباحث الرؤية، وقد علمت مما مر أن غرض أهل السنة من ذلك أمران: أحدهما: الجواز والآخر الوقوع.

وغرض المعتزلة من ذلك أيضا أمران نقيضان لهما وهما: عدم الجواز وعدم الوقوع، وقد علمت أن أهل السنة إذا أثبتوا الوقوع كفاهم ذلك عن إثبات الجواز، لأن الوقوع أخص من الجواز ضرورة أن المطلقة أخص من الممكنة، والأخص يستلزم الأعم البتة، والمعتزلة إذا أثبتوا عدم الجواز كفاهم ذلك عن إثبات عدم الوقوع، لما علمت من أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، والأخص يستلزم الأعم.

---

[1] سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 78 هامش: 4 من الحواشي.

{التنبيه الثاني: احتجاج أهل السنة والمعتزلة بحجج عقلية ونقلية على مسألة الرؤية في الجواز والوقوع}

الثاني: احتج كل من الفريقين بحجج عقلية ونقلية، بعضها على الجواز وعدمه، وبعضها على الوقوع وعدمه، وقد علمت أن العقل لا مجال له في إثبات الوقوع، وبهذا تعلم أن أهل السنة لا يكتفون بالحجج العقلية في الغرضين السابقين معا، لأن غايتها الدلالة على الجواز فلابد من حجج نقلية تدل على الوقوع.

نعم، يكتفون بالنقل لدلالة الوقوع على الجواز كما مر، إلا إذا قام دليل للاستحالة يصرف النقل عن ظاهره، وأما المعتزلة فيكتفون بالحجج العقلية، لأن ما دل على نفي الجواز يدل على نفي الوقوع لو استقامت لهم.

فمما احتج به أهل السنة عقلا، ما تقدم من أن الله تعالى موجود. ومنها أن كل ما لم ينهض دليل على استحالته، لاسيما وقد دل الشرع على وقوعه فهو في حيز الجواز، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان، وهذا على ما يقول الحكماء من أن كل ما عرضته على العقل ولم يقض بضرورته ولا امتناعه، فاجعله في طبقة الإمكان، إلا أنه يكفي في النظر ولا يكفي في المناظرة إلا على طريق الإقناع.

516 ومنها عقل مستنبط / من النقل، وهو أن التمدح بنفي الرؤية في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1] يدل على الجواز إذ الممتنع لا يتمدح به وقد تقدم، وأن اختلاف الصحابة في وقوعها دليل على جوازها، وأنها لو كانت ممتنعة ما سألها موسى على ما مر، وهذا على الجواز. وأما على الوقوع فالإجماع والنصوص السابقة.

وأما المعتزلة فقد احتجوا بما مر من الشبه النقلية والعقلية، وقالوا أيضا إنه متى ذكر طلب الرؤية في القرآن استعظمه الله تعالى غاية الاستعظام.

قلنا: إنما ذلك لوقوع السؤال منهم على سبيل التعنت، وأما موسى عليه السلام فمنع لسؤالها قبل أوانها لا لاستحالتها، وأقصى شبههم ما تقدم من أن الرؤية تستلزم الجهة

---

[1]- الأنعام: 104 وتمامها: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

والحيز والمقابلة، وذلك على الله تعالى محال، لاستحالة التجسيم والتحيز والتشبيه مطلقا.

وأنشد صاحب الكشاف ردا على أهل السنة:

لَجماعةٌ سَمَّوْا هَوَاهم سُنَّـــة ❖ وجَماعةٌ حُمرٌ لَعمْري مُوكَفَـه[1]

قد شبَّهوه بخَلْقِه فتخوَّفُـوا ❖ شُنعَ الوَرَى فتمسكوا بالبلكفة[2]

وأجاب بعض المتأخرين فقال:

لجماعـة سموا هواهم معدلا ❖ وجماعة حمر لعمري موكفه

طلب الكليم لها دليل جوازها ❖ إذ يستحيل عليه جهل المعرفة

--- ورد الحديث ❖ وبل لمن كذب به أو حرفـه[3]

ورأيت في بعض التقاييد أنه لما وقف على أبيات الكشاف أبو الهوان التركي الصطنبولي رد عليه بقصيدة طويلة يقول فيها:

سميت جهلا صدر أمـة أحمد ❖ وذوي البصائر بالحمير الموكفه

ورميتهـم عن نبعـة سويتهـا ❖ رمي الوليد غدا يمزق مصحفـه

أترى الكليم أتى بجهل ما أتـى ❖ وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفه

نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ❖ فرمى الهوى بك في المهاوي المتلفه[4]

517 / وانظر قوله «يمزق مصحفه» ما ألطفه.

---

[1]- مؤكفه: الإكاف والوكاف برذَعة الحمار يقال: آكف الحمار فهو مؤكف بالهمز أي عليها إكافها أي برذعها.

[2]- كتاب الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 156. هذه الأبيات للزمخشري في الرد على أهل السنة، أي هم جماعة سموا هوى أنفسهم سنة، ولكن من عرف أن مستند المعتزلة العقل، ومستند الجماعة النقل عرف الهوى من الهدى.

وحمر أي كالحمر، موكفة: أي موضوع عليها الآكاف، مبالغة في التشبيه، قد شبهوه أي الله عز وجل بخلقه حيث قالوا إنه يرى بلا كيف.

[3]- وردت هذه الأبيات في بعض المصادر بزيادة ونقصان وألفاظ مغايرة.

[4]- هذه الأبيات مع أخرى في أزهار الرياض/3: 299-300 تنسب إلى الشيخ عمر السكوني الأصولي رحمه الله.

{التنبيه الثالث: الفرق كلهم خالفوا أهل السنة في مسألة الرؤية ولا خصوصية للمعتزلة}

الثالث: اعلم أن الفرق كلهم خالفوا أهل السنة في هذه المسألة، ولا خصوصية للمعتزلة، وذلك أن أهل السنة أثبتوا رؤية الله تعالى لا في جهة ولا مقابلة، وهي انكشاف تام يخلقه الله تعالى في العين زائدا على الانكشاف العلمي، لا بانبعاث الشعاع ولا بانطباع صورة المرئي في الناظر، ولم يقل بهذا أحد غيرهم، فإن الكرامية وإن قالوا برؤية الله تعالى لكن في جهة وحين لاعتقادهم أنه تعالى جسم، أما موجود ليس بجسم ولا في جهة ومكان، فلا يثبتونه أصلا فضلا عن أن يرى.

{التنبيه الرابع: اتفاق أهل السنة على رؤية ذات الله واختلافهم في صحة رؤية صفاته}

الرابع: اتفق أهل السنة على رؤية ذات الله تعالى، واختلفوا هل تصح رؤية صفاته أم لا؟ فذهب الجمهور إلى الصحة لاطراد دلالة الوجود على صحة رؤية كل موجود، قال سعد الدين: «إلا أنه لا دليل على الوقوع»[1] وتقدم كلامه.

{التنبيه الخامس: اختلاف أهل السنة في جواز رؤية الله تعالى في الدنيا}

الخامس: اختلف أهل السنة هل تجوز رؤية الله تعالى في الدنيا كما جازت في الآخرة أم لا؟ وقد حكى عن الأشعري قولان: الأول الجواز لأن الله تعالى موجود، فكما جاز أن يخلقها لعباده في الآخرة لا يمتنع أن يخلقها لهم في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج والمحال لا يختلف فيه. الثاني: المنع وصححه الكثير وحملوا الاختلاف المذكور على أن ذلك في حق النبي ﷺ، وقد ورد عنه ﷺ: (لن يرى أحدكم ربه حتى يموت)[2].

---

[1]- شرح المقاصد/2: 123.

[2]- أخرجه مسلم في كتاب الفتن، باب: ذكر ابن صياد ولفظه «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت».

وحكى ولي الدين العراقي عن عياض أنه قال: «مذهب أهل السنة أنها غير مستحيلة في الدنيا بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها، وسبب المنع أن قوى الآدميين في الدنيا لا تحتملها كما لم يحتملها موسى عليه السلام.

وذكر ابن الصلاح[1] وأبو شامة المقدسي[2]: «أنه لا يصدق مدعي رؤية الله تعالى في الدنيا يقظة فإنه شيء منع منه موسى كليم الله». واختلف في حصوله لنبينا ﷺ كيف يسمح به إلى من لم يصل إلى مقامهما هذا مع قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فإن الجمهور حملوه على الدنيا جمعا بينه وبين أدلة الرؤيا.

{التنبيه السادس: الاختلاف في جواز رؤية الله تعالى في المنام}

السادس: اختلفوا أيضا هل تجوز رؤية الله تعالى في المنام؟، فمنعتها طائفة واحتجوا بأن ما يرى في المنام مثال وخيال وهما محال على الواجب تعالى. وذهب آخرون إلى جواز 518 / ذلك ووقوعه وهو مذهب المعبرين وقد حكي عن كثير من السلف.

وحكى عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا ربهم في المنام منهم الإمام أحمد، والتحقيق أن هذه المسألة ليست من مباحث الرؤية، وإنما تذكر فيها استطرادا، فإن رؤية المنام ليست رؤية عين، وإنما هي نوع مشاهدة تحصل بالقلب دون العين، وقد ادعى بعض الصوفية أنه رأى ربه في منامه على وصفه، فقيل له: كيف رأيته؟ فقال: انعكس بصري في بصيرتي فصرت كلي بصيرا فرأيت من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] انتهى.

---

[1]- عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر (643/577 هـ)، الإمام العلامة مفتي الإسلام تقي الدين أبو عمرو بن الإمام صلاح الدين أبي القاسم. من تصانيفه: "كتاب أدب المفتي والمستفتي" و"طبقات الفقهاء الشافعية". طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة/2: 113.

[2]- عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (665/599 هـ) أبو القاسم، المعروف بأبي شامة المقدسي، أخذ عن الشيخين العز بن عبد السلام وابن الصلاح. من تصانيفه "شرح الشاطبية". طبقات الشافعية/2: 133.

[3]- الشورى: 9 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

{التنبيه السابع: الرؤية مخصوصة بالمؤمنين على الصحيح}

السابع: الرؤية مخصوصة بالمؤمنين على الصحيح لقوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[1] وعلى الكفار حمل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ في أحد التأويلات أي لا تراه جمعا بين الأدلة.

{التنبيه الثامن: الاختلاف في العلم بحقيقته تعالى عند الرؤية}

الثامن: اختلفوا إذا رؤي الله تعالى في الآخرة هل تعلم حقيقته أم لا؟ وقد تقدم الخلاف في أن حقيقته تعالى هل تعلم في الدنيا أم لا؟ فمن جوزها في الدنيا ففي الآخرة أحرى، ومن منع ذلك في الدنيا اختلف هل يقع العلم في الآخرة؟ والصحيح أن الرؤية لا تستلزم العلم.

قال صاحب قطب العارفين ﷺ: «قال تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾[2] فالمؤمنون ينظرون إلى الله عز وجل في دار السلام [ودار السلام هي][3] فحصة عرش الرحمن وهي فحصة لا يعلم طرفها إلا خالقها، يخرج إليها المؤمنون في كل جمعة، كما يخرج الناس إلى مصلاهم يوم الفطر والأضحى، فبينما أهل الجنة في فحصتهم فإذا بالحجب قد انكشفت عن الخلائق، لأن الحجب على الخلائق لا على الخالق، ومن اعتقد أن الحجب تجوز على الحق سبحانه فقد جهل صفات الربوبية، ولو جاز عليه الحجاب لانهدمت السماوات والأرض.

فإذا انكشفت [لهم][4] الحجب بدا لهم الجبار جل جلاله فينظرون إلى شيء ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، فينظر العبد المؤمن فلا يرى فوقا ولا

---

[1]- المطففين: 15.

[2]- القيامة: 21-22.

[3]- ساقط من النسختين "أ" و"ب".

[4]- سقطت من النسختين "أ" و"ب".

تحتا ولا يمينا ولا شمالا ولا أماما ولا خلفا إلا الله تعالى، ولا يخطر بباله شيء إلا الله تعالى، ولا يجد لشيء لذة إلا النظر إلى وجه الله تعالى، فيحار العبد في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسم نفسه ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، وينسى كل شيء <إلا الله تعالى>[1] فينظر العبد حينئذ بالبصر والبصيرة من غير أن يدرك ببصره ولا ببصيرته من الصفات شيئا بمعنى النهاية والإحاطة، فإنهم يرونه / على الحقيقة ولا تتخيل صفته في عقولهم ولا أوهامهم حين الرؤية ولا بعدها، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم، ويعجز الفهم عن الدرك[2]، ويعجز الدرك عن الصفات، ويتلاشى الكل في جنب عظمة الله تعالى، فإن لله تعالى إذا تجلى لهم فليس في تجليه حركة ولا سكون ولا مجيء ولا ذهاب، وإنما يتجلى من ذاته بذاته بلا تشبيه ولا تكييف ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[3]»[4]. 519

{التنبيه التاسع: اختلاف العلماء هل للملائكة رؤية أم لا؟}

التاسع: اختلف العلماء هل للملائكة رؤية أم لا؟ وجزم عز الدين[5] بأن الرؤية مخصوصة بالمؤمنين من بني آدم، وأنه لا رؤية للملائكة أصلا، وقال الجلال السيوطي[6]: «الأقوى أنهم يرونه، فقد نص على ذلك الإمام الأشعري وتابعه الإمام البيهقي[7]، وذكر في ذلك حديثين»[8].

---

[1]- ساقط من نسخة "ب".

[2]- في نسخة "ب": الإدراك.

[3]- تضمين للآية 104 من سورة الأنعام.

[4]- نص منقول من كتاب قطب العارفين: 60.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش 4 من الحواشي.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 243 هامش 4 من الحواشي.

[7]- أبو بكر بن الحسين بن علي البيهقي (458/384هـ)، حجة في الحديث وفقه الشافعي. رحل كثيرا وحصل علما واسعا بالحديث والعقائد على مذهب الأشعري. له: "السنن الكبرى" و"الأسماء والصفات". الوفيات: 246.

[8]- الحاوي للفتاوي للسيوطي/2: 199-200.

قال: وممن قال برؤية الملائكة من المتأخرين شمس الدين بن القيم[1] وجلال الدين البلقيني[2] قال: وهو الأرجح بلا شك، ومنهم من قال إن جبريل ﷺ يراه دون الملائكة.

{التنبيه العاشر: اختلافهم في مؤمني الجن هل لهم رؤية؟}

العاشر: اختلفوا أيضا هل تكون للمؤمنين [من][3] الجن رؤية أم لا؟ وذكر صاحب آكام المرجان في أحكام الجان[4] مقالة عز الدين في تخصيص المؤمنين بالرؤية، ونفي الرؤية عن الملائكة ثم قال عقبها «والجن أولى بالمنع منهم»[5].

{التنبيه الحادي عشر: الخلاف في رؤية النساء والأمم السابقة}

الحادي عشر: وقع الخلاف أيضا في النساء هل تكون لهن رؤية أم الرؤية مخصوصة بالرجال؟ وكذا هل تكون للأمم السابقة رؤية أم لا؟

قال السيوطي في الحاوي: «رؤية الله تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل أحد من الرجال والنساء بلا نزاع، وذهب قوم من أهل السنة إلى أنها تحصل فيه للمنافقين أيضا، وذهب آخرون منهم إلى أنها تحصل للكافرين أيضا، ثم يحجبون بعد ذلك لتكون عليهم حسرة وله شاهد عن الحسن البصري، وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة على أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة.

واختلف بعد ذلك في صور إحداها النساء من هذه الأمة وفيهن ثلاثة مذاهب للعلماء، أحدها: أنهن لا يرين لأنهن مقصورات في الخيام، ولأنه لم يرد في أحاديث الرؤية

---

[1]- ابن قيم الجوزية سبقت ترجمته في ص: 137.

[2]- هو عبد الرحمن بن عمر بن رسلان بن نصر بن صالح بن عبد الخالق بن الحق (763/824 هـ). الإمام العلامة شيخ الإسلام قاضي القضاة. كتب أشياء لم تشهر، وله "نكت المنهاج" في مجلدين. طبقات الشافعية/4: 87.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي أبو عبد الله بدر الدين ابن تقي الدين (712/769 هـ)، من أكابر فقهاء الحنفية. من كتبه: "محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل" و"آكام المرجان في أحكام الجان". الأعلام/6: 234.

[5]- انظر آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين الشبلي: 60-61.

تصريح برؤيتهن. <والثاني: أنهن يرين أخذا من عمومات النصوص الواردة في الرؤية>[1].

520 الثالث: أنهن يرين في مثل أيام الأعياد، / فإنه تعالى يتجلى في مثل أيام الأعياد لأهل الجنة تجليا عاما فيرينه، فهذا يحتاج إلى دليل خاص.

وذكر [عن][2] ابن رجب أنه قال: كل يوم كان للمسلمين عيدا في الدنيا، فإنه عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم فيه، ويوم الجمعة يدعى في الجنة يوم المزيد، ويوم الفطر والأضحى يجتمع أهل الجنة فيهما للزيارة، وروى أنه يشارك النساء الرجال فيهما كما كن يشهدن العيدين مع الرجال دون الجمعة. هذا لعموم أهل الجنة، فأما خواصهم[3] فكل يوم لهم عيد يزورون ربهم بكرة وعشيا»[4] انتهى.

وروى حديثا وهو: «إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل فأحدثهم عهدا بالنظر إليه في كل جمعة، ويراه المؤمنات في يوم الفطر ويوم النحر»[5] انتهى.

ثم ذكر في المؤمنين من الأمم السابقة أن لأبي جمرة فيهم احتمالين، وقال: «إن الأظهر مساواتهم لهذه الأمة في الرؤية والله أعلم» انتهى.

وقال أبو الحسن[6] في قول الرسالة[7]: «وإن الله سبحانه قد خلق الجنة فأعدها دار خلود لأوليائه، وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم»، «ظاهر كلام الشيخ: أن رؤية الله

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- في نسخة "ب": خصوصهم.

4- الحاوي للفتاوي/2: 199-200.

5- الحديث أخرجه الدارقطني في كتاب الرؤية قال: «حدثنا أحمد بن سلمان بن الحسن حدثنا محمد بن عثمان بن محمد حدثنا مروان بن جعفر حدثنا نافع أبو الحسن مولى بني هاشم حدثنا عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (إِذَا كَانَ يَوْمُ القِيَامَةِ رَأَى المُؤْمِنُونَ رَبَّهُمْ عَزَّ وَجَلَّ فَأَحْدَثُهُمْ عَهْدًا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ، وَيَرَاهُ المُؤْمِنَاتُ يَوْمَ الفِطْرِ، وَيَوْمَ النَّحْرِ)».

6- المقصود بأبي الحسن: الفقيه العالم أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي (ت: 719هـ) المشهور بالصغير. الإحاطة/4: 186. الديباج المذهب/2: 109. درة الحجال/3: 244.

7- فقه الرسالة لابن أبي زيد القيرواني: 29.

سبحانه حاصلة لكل أحد من هذه الأمة حتى للنساء، ولمؤمني الأمم السابقة وفي ذلك خلاف» انتهى.

وقد علمت من كلام السيوطي أن الأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة خارجون[1] عن هذا الخلاف.

{فصل: خلق العباد، وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها}

قوله: "**وخلق الثواب والعقاب عليها**"[2] أي الثواب على الطاعات[3] والعقاب على المخالفات مخلوق لله تعالى، فالمجرور متعلق بالثواب والعقاب على التنازع والتوزيع، كما قررنا، أو بـ"خلق" والأول أفضل.

{عند أهل السنة لا يجب على الله تعالى مراعاة لا صلاح ولا أصلح}

قوله: "**ولا مراعاة صلاح ولا أصلح...**"[4] الخ، الصلاح ما يقابل الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر، والأصلح ما يقابل الصلاح، فالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلة الثواب مع التكليف، ولا يجب شيء منهما عندنا على الله تعالى.

{مسألة الصلاح والأصلح عند المعتزلة}

وذهب المعتزلة إلى أنه إذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر فساد، فإن الله تعالى يجب عليه أن يراعي لعباده الصلاح منهما، فيفعله دون الفساد، وإذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه، وجب عليه أن يراعي لعباده الأصلح منهما، وهذا فاسد، إذ لو صح ما وقع بالإنسان أمر يكرهه، ولكان الناس جميعا مؤمنين على الطريق القويم، بل ولو كانوا كلهم في الفراديس متنعمون أبدا من غير أن يروا الدنيا وتكاليفها.

1- في نسخة "ب": خارجين.

2- العمدة: 224.

3- في نسخة "ب": الموافقة.

4- العمدة: 224.

{مناقشة اليوسي للمعتزلة في الوجوب على الله تعالى}

521 وأقول كيف يتصور الوجوب على الله / تعالى، فإن الوجوب [عليه][1] لا يخلو أن يكون عقليا أو شرعيا.

فإن زعموا أنه عقلي فالباري تعالى يزول عنه الاختيار ولا يبقى له، إذ الأمران إذا كان أحدهما صلاحا أو أصلح، يتعذر عليه فعل الآخر على زعمهم، فلا يبقى للإرادة والمريدية محل فيه لتعذر الترجيح.

وإن زعموا أنه شرعي، قلنا: ما تعنون بكونه شرعيا، أتريدون أنه أوجبه على نفسه أو أوجبه عليه غيره؟.

فإن كان الأول فهو جائز وإيجابه تعالى على نفسه شيئا فضل منه وامتنان ومعروضه الممكن، ونحن نقول به.

وإن كان الثاني فالموجب على الله تعالى إن كان إلها آخر، فهو إشراك صرف، وإن كان غير إله فهو ذهاب إلى أن المخلوق يوجب على الخالق، ويأمره وينهاه وهو هذيان وجنون.

وهذا على سبيل الحصر والفرض، وإلا فاستدلالهم بالحسن والقبح العقليين على زعمهم يقتضي أنه وجوب عقلي، وقد مر عندهم أن المرجح اشتمال الفعل على مصلحة، وقد لزمهم أن الله تعالى ليس بمختار، لعنهم الله ولعن ما سولتهم نفوسهم الأمارة، ولو لم ينغمسوا في سواد المليين المثبتين الفاعل المختار [لما][2] حسن معهم الجدال والنزاع.

{ظاهر قصد السنوسي في جمعه بين الصلاح والأصلح إلى نفيهما معا}

واعلم أن المؤلف جمع بين الصلاح والأصلح، فالظاهر أنه قصد إلى نفيهما معا، ويحتمل أن يريد التوكيد والمبالغة، وهو في كتبه تارة يعبر بهما معا وتارة يستغني بأحدهما إما نظرا إلى أن كلا منهما يقتضي الآخر بنوع استلزام[3]، ومن ثم ذكر في شرح صغرى الصغرى الصلاح والأصلح، ولم يذكر في المقابل إلا الفساد، وإما إشارة إلى أن المسألة مشهورة حتى إنه متى عبر بوجوب الصلاح أو بوجوب الأصلح، كان ذلك لقبا على المسألة بقسميها، فلا حاجة إلى التعرض للفظين معا.

---

1 - سقطت من نسخة "أ".

2 - سقطت من نسخة "أ".

3 - في نسخة "ب": بالنوع استلزاما.

{استدلالات السنوسي على نفي الصلاح والأصلح}

وأما الاستدلالات التي ذكر في الشرح فظاهر كلامه أنه قسمها على القسمين، فاستدل على نفي الأصلح بقوله "لو وجب عليه الأصلح لما خلق الكافر الفقير" وبقوله أيضا "الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة" وعلى نفي الصلاح بقوله: "لو وجب عليه صلاح العبد لما كلفه".

قال أبو العباس المنجور[1]: «لأن المناسب في الأول الأصلح لا مطلق الصلاح، وفي الثاني مطلقه فتأمله» انتهى.

قلت: وفيه نظر، أما أولا: فلأن الكفر والفقر إذا كان مقابله أصلح كان هو صلاحا، وليت شعري أي صلاح فيه فضلا عن أن يجعل أعلى من التكليف / مع الثواب. وأما ثانيا: فلأن التكليف مع الثبوت في جنب الثواب بلا تكليف، لا ينبغي أن يجعل من قبيل الصلاح والفساد بل من قبيل الصلاح والأصلح، فكان المناسب في المثالين العكس، والله أعلم. 522

وإن روعي في الثاني التكليف والعقوبة في بعض الأفراد، فلا أقل من المساواة، والأولى أنه ذكر الأمثلة تفننا في العبارة من غير قصد إلى تعيين وتخصيص، ويدل له قوله آخر الكلام، وبالجملة لو وجب عليه الأصلح لما وقعت محنة دنيوية أو أخروية على أن الخطب في جميع ذلك سهل، إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يكون صلاحا باعتبار <وأصلح باعتبار>[2] وذلك واضح.

{الخلاف بين المعتزلة فيما يجب على الله مراعاة الصلاح والأصلح: الدين فقط أو الدنيا فقط أو هما معا؟}

ثم اعلم أن المعتزلة بعد اتفاقهم على الوجوب على الله تعالى وقع بينهم الخلاف فيما يجب، فذهب البغداديون إلى أنه يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح في الدين والدنيا.

---

[1]- أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي خاتمة علماء المغرب (926/995 هـ). الأصولي المحقق الفاضل، أخذ عن أئمة كسقين وابن هارون وعبد الواحد الونشريسي، وأخذ عنه جماعة منهم عبد الواحد الفلالي. ألف "مراقي المجد في آيات السعد" و"شرح عقيدة ابن زكري" و"قواعد الزقاق" و"كبرى السنوسي". شجرة النور الزكية: 287.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

وذهب البصريون منهم إلى أنه يجب في الدين فقط، قال المقترح: «ذهب معظم البغداديين إلى أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية[1] شيء من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا فعله –قال:- وهذا المذهب أخذوه من الفلاسفة، أن الموجود في العالم هو أقصى الممكن إذ لو كان في الممكن أعلى منه ولم يفعل لكان بخلا يناقض جود الجواد الحكيم، فقالوا هذا الوجود هو النظام الأكمل ولا يجوز أعلى منه. ولما جرى البغداديون على هذا الأصل قالوا إن ابتداء[2] الخلق واجب، وإذا خلق من علم أنه يكلفهم فيجب عليه إكمال عقولهم وإقدارهم، وإزاحة عللهم.

-ثم قال:- وأما البصريون فتنبهوا لهذه الغائلة، فقالوا: ابتداء الخلق من الله تعالى غير واجب ولا إكمال العقول واجب. نعم، إن كلف الله العباد فيجب إقدارهم وإكمال عقولهم لئلا يكون تكليف بما لا يطاق، وهو مستقبح. واتفق الفريقان على <وجوب>[3] الإثابة على الأعمال التي هي طاعة وعلى وجوب التعويض على الآلام التي لم تقع عقوبة.

وأما البغداديون فقد أنكروا مع الفلاسفة ثبوت الممكن العقلي، فإن الله قادر على خلق أمثال ما خلق من الخير وأنواع اللطف. والقول بأن الواقع غاية الممكن خلاف ما حكم العقل به من الإمكان، فإنه لا يقف في التجويز، وكيف يمكن الحكم على الواقع بالإمكان ومثله في العقل مستحيل؟ وفي القول بافتراق المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل رفع للتماثل وقصر للقدرة وتعجيز للإله عن خلق ما قدر على مثله، وذلك فاضح في الدعوى ومنكر من القول» انتهى.

523 قال سعد الدين: «مراد / البصريين بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير، واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين واقعا ما يمكن في معلوم الله مما يمكن عنده المكلف ويطيق[4]، وأنه فعل لكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا، وإلا لكان تركه بخلا وسفها، وعمدتهم القصوى قياس

---

[1]- في نسخة "ب": تباعية.

[2]- في نسخة "ب": ابتداع.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- في نسخة "ب": ويطيع.

الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق، وأفعال الغني المطلق» انتهى.

وسننبه على بقية ما أوجبوه على الله تعالى آخر الكلام إن شاء الله تعالى.

قوله: "**من أصناف النعيم**"[1] أي الروحاني بلطائف التجليات والمعارف الربانية[2]، والبدني بالتمتع في دار النعيم والنظر إلى وجهه الكريم. وكذا الجحيم يكون روحانيا وبدنيا على هذا المنوال، أجارنا الله منه.

{معنى اللطف عند الأصوليين والمتكلمين}

قوله: "**وأوجبوا اللطف...**"[3] الخ. اللطف لغة الرفق، واللطف من الله تعالى قال في القاموس: «هو التوفيق وهو بضم اللام وبالفتح الفعل منه» وهذا على أن اللطف والتوفيق مترادفان وهو ما يقول بعض الأصوليين، وقال ولي الدين العراقي على قول ابن السبكي «اللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة»: اللطف عند المتكلمين ما يقع عنده صلاح العبد في آخرته بالطاعة والإيمان دون فساده بالكفر والعصيان، ثم قال الأشعري وأكثر أئمتنا هو مخصوص بشيء، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والإيمان والطاعة.

وقال المعتزلة: لا يختص بشيء دون شيء، بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف به. قال الآمدي: «والبحث فيه لفظي» انتهى.

وقال سعد الدين: «اللطف فعل يقرب العبد من الطاعة ويبعده من المعصية، لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى اللطف المحصل»[4] وذلك كالأرزاق والآجال والقوى والآلات وإكمال العقل ونصب الأدلة ونحو ذلك.

قوله: "**لا إلى حد الإلجاء**"[5] أي لا ينتهي إلى سلب الاكتساب والاختيار، بحيث يكون العبد مضطرا، لأن هذا يخرج به عن حقيقة اللطف، وهو قبيح عندهم، والمعتزلة يحيلون الإلجاء مطلقا لأنهم يوجبون إقدار العبد المكلف كما ذكر.

---

[1]- العمدة: 225 جاء فيها: من أنواع النعيم.

[2]- في نسخة "ب": الربانيات.

[3]- العمدة: 224.

[4]- شرح المقاصد/2: 160.

[5]- العمدة: 225. جاء فيها: ينتهي إلى حد الإلجاء...

قوله: "**وإزاحة العلل**"[1] يقال زاح الشيء يزيح زيحا وزيوحا وزيحانا بعد وذهب، وأزحته أذهبته وأبعدته، والمراد هنا إذهاب العلل / عنهم[2]، وفصل المؤلف بين لفظ العلل ونعته بالمجرور الأجنبي، فينبغي أن يقطع النعت. 524

قوله: "**لو أخل بذلك**"[3] أي الله تبارك وتعالى.

قوله: "**خصماء الله**"[4] أي لأجل ما تقدم من أن للعبد عندهم أن يخاصم الله ويطالبه بحقه.

{دليل فساد مذهب المعتزلة ودليل صحة مذهب أهل السنة من المعقول}

قوله: "**ثم دليل فساد مذهبهم...**"[5] الخ، قد يفهم من ظاهر العبارة أن المراد سوق دليل لفساد مذهبهم، ودليل آخر لصحة ما يقول أهل الحق، فيقال لا حاجة إليهما معا، لأن كلام الفريقين إذا كان على طرفي نقيض فمتى فسد أحدهما صح الآخر، ومتى كذب أحدهما صدق[6] الآخر، فأحدهما يكفي.

والجواب[7] أن المراد أن ما ذكر من المعقول والمنقول يكون دليلا على فساد مذهبهم، وهو بعينه الدليل على صحة مذهب أهل الحق، لا أنه يستدل على كل جانب بدليل على أن هذا أيضا لا محذور فيه، إذ الاستدلال على كل جانب على الخصوص وإن لم يفتقر إليه لكنه هو أوكد وأبلغ.

قوله: "**لا بالإيجاب والطبيعة**"[8] يحتمل أنه عطف بيان على أن يراد بالإيجاب العلة، ويحتمل أنه عطف خاص على عام.

1- العمدة: 225.
2- في نسخة "ب": عندهم.
3- العمدة: 225.
4- نفسه: 225.
5- نفسه: 225.
6- في نسخة "ب": صح الآخر.
7- في نسخة "ب": فيجاب بأن.
8- العمدة: 225.

قوله: "**لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث...**"[1] الخ، هذا إن جعل الموجب قائما به تعالى، فيقال حينئذ إن كان قديما لزم قدم الفعل، وإن كان حادثا لزم أن يتصف تعالى بالحوادث، وأما إن فرض غير قائم به تعالى، فلا يتجه هذا التقسيم، لكن يقال حينئذ ذلك الغير الموجب لا يكون إلها، لوجوب الوحدانية بإجماعنا، وإذا لم يكن إلها لم يكن قديما لوجوب الحدوث لكل ما سوى الله تعالى وصفاته بإجماعنا[2]، وإذا كان حادثا نقلنا الكلام إلى موجب إحداثه هو، ولزم التسلسل أو تعليل الشيء بنفسه، على أنه لا محل للخلاف حينئذ، إذ الوجوب [عارض][3] والإمكان حاصل، وقد قدمنا وجوب عموم مريدية الباري تعالى لكل ممكن، فلم يبق لهذا الممكن[4] أصل.

قوله: "**دلتنا نحن...**"[5] الخ، يعني وأما هو تبارك وتعالى فلا يتوقف وجوده ولا اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الأفعال كما مر، من أنها وإن كانت دالة عليه لكن الدليل لا يلزم عكسه.

قوله: "**قادر أن يعطيه ذلك...**"[6] الخ، يعني وذلك أصلح له.

قوله: "**لو وجب عليه الأصلح لما وجدت محنة...**"[7] الخ، بيان الملازمة أن الأصلح لنا إنما هو في عدم وقوع المحن والتالي باطل، أما في الدنيا فلمشاهدة المحن، وأما في الآخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها لمن لم يكن من أهل النجاة. والإجماع منعقد على ذلك، / وكفى بسكرات الموت وفتنة القبر وهول المطلع محنة. 525

1- العمدة: 225.

2- في نسخة "ب": بإجماع.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- في نسخة "ب": لهذا المذهب أصل.

5- العمدة: 225.

6- نفسه: 226.

7- نفسه: 226.

{مناظرة الشيخ الأشعري للشيخ الجبائي المعتزلي}

قوله: "**مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري...**"[1] الخ، ذكر اليفرني عن القاضي عياض عن أبي عبد الله الأذري[2] أن الأشعري كان في ابتداء أمره معتزليا، وكان مقدما على نظرائه في الاعتزال ثم رجع إلى مذهب أهل السنة فكثر التعجب منه، وسئل عن ذلك، فقال: نمت ليلة من رمضان فرأيت النبي ﷺ وقال لي يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ قلت: نعم يا رسول الله قال: فهل كتبت فيه أني قلت أن الله يرى في الأخرة بالأبصار؟ قلت: نعم، قال: فلم لا تقولون به؟ قلت: قامت الأدلة العقلية على أن القديم لا يرى في الآخرة بالأبصار، فحملت الخبر على التأويل ولم أحمله على ظاهره. فقال لي أطلب فإنك تجد ذلك على خلاف ما اعتقدت، فلما أصبحت اشتغلت بالحديث والقرآن وتركت علم الكلام.

فلما كان في العشر الثانية رأيته فقال لي: ما عملت في المسائل التي طلبت منك؟ قلت: يا رسول الله تركت الكلام واشتغلت بالحديث والقرآن، فغضب [ﷺ][3] وقال: أقول لك شيئا وتعمل غيره وقد قلت لك اطلب علم الكلام واثبت مسألة الرؤية، فلما انتبهت[4] قلت: والله ما أدري ما أفعل، كيف أدع المذاهب المقررة بالمنامات فالويل لي من تشنيع المعتزلة إن قلت بذلك، وبقيت في أمري متفكرا متحيرا.

فلما أن كانت ليلة سبعة وعشرين خرجت إلى الجامع ودخلت في الصلاة فوقع علي نوم كالموت الذي لا يندفع بحيلة، فقمت باكيا على ما فاتني من ذلك، فلما دخلت البيت نمت فرأيت النبي ﷺ فقال لي ما الذي عملت فيما قلت لك؟ قلت: يا رسول الله كيف أدع مذهبا نصرته أربعين سنة، يقول الناس هذا الرجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات، فغضب غضبا شديدا وقال [لي ﷺ][5] كذلك كانوا يقولون لي موسوس ومجنون وما تركت

---

[1]- العمدة: 226.

[2]- يغلب على الظن أن المقصود هو أبو عبد الله الحسين بن حاتم الأذري (ت: 423 هـ)، صاحب كتاب "اللامع". وهو أحد تلاميذ القاضي الباقلاني الذين بعثهم إلى المغرب لنشر الأشعرية. فهرسة ابن خير: 76.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": أصبحت.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

الحق لأجل أقوال الناس، فهذه اعتذارات باطلة فدعها وانصر هذه المسائل من الرؤية، وعدم القول بخلق القرآن، والقضاء والقدر، وإن الله قادر على كل شيء، والله تعالى يلهمك الأدلة وإياك أن توقع في ذلك تقصيرا، واسلك في نصرة ما قلت لك الكتاب والسنة، وأدلة العقول فإنها حق وصواب، فانتبهت ونصرت هذه الطريقة.

قال اليفرني: «فهذه المسائل التي أمره النبي ﷺ [بها][1] هي عمدة علم الكلام، ووضع يعني الأشعري في علم الكلام تواليف / كثيرة، فلأجل هذا كان هو الواضع لهذا العلم والله أعلم» انتهى. وقد مر البحث في كونه واضعا[2]، ويذكر أن المناظرة التي ذكرها المصنف كانت عقب هذه الرؤية فرجع حينئذ إلى السنة.

526

قوله: "**بعد البلوغ كافرا...**"[3] الخ، قيد البالغ بالموت كافرا أو مؤمنا، ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشيء كأنه لكونه لا يحكم له بشيء، وفي ذلك نزاع وتفصيل.

قوله: "**وأما الصغير ففي الجنة**"[4] أي ففي الدرجة السفلى بدليل ما بعده، وهذا خلاف ما في المواقف «من أن هذا لا يثاب ولا يعاقب»[5] وهو الأنسب بالتحسين العقلي.

قوله: "**من حجته على مذهبكم...**"[6] الخ، قد يلوح من [هذا][7] أنه خرج حينئذ عن مذهب الاعتزال ولا ينافي أن يكون عليه نعم[8] آخر الكلام.

وقوله: "**تعالى أن توزن أحكام ذي الجلال...**"[9] الخ، مفصح بخروجه إذ ذاك عنه، إما قبل المناظرة أو بعدها، وقد صرح في المواقف بأنه بهت الجبائي «فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق، -قال:- وكان هذا أول ما خالف فيه -يعني الأشعري- المعتزلة»[10].

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- راجع البحث في واضع علم الكلام في الجزء الأول ص: 307 وما بعدها في الحواشي.

[3]- العمدة: 226.

[4]- نفسه: 226.

[5]- المواقف للعضد: 329.

[6]- العمدة: 226.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- كذا وردت في النص !؟.

[9]- العمدة: 226.

[10]- المواقف للعضد: 330.

قوله: "**التي هي أعظم غنيمة**"[1] هو نعت ل"سلامتك".

قوله: "**بل وكل كافر...**"[2] الخ، لا محل عند النظر إلى التحقيق لهذا الانتقال، لأن المقصود هو ذلك وإن كان الفرض في واحد.

قوله: "**فبهت الجبائي...**"[3] الخ، ذكر ابن قتيبة[4] في آداب الكاتب: «إن بهت من الأفعال التي تكون على ما لم يسم فاعله»[5] واعترضه السيد بأنه يقال: بهت مبنيا للفاعل بفتح الهاء وضمها وكسرها.

قلت: وهو كذلك في الكتب المشاهير من اللغة يكون مبنيا للفاعل وللمفعول مثلث العين.

قوله: "**وقف حمار الشيخ**"[6] أي الجبائي، ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك المسألة كما يعجز الحمار في العقبة، ويصح أن تكون الإضافة فيه للبيان.

{الدليل النقلي في الرد على المعتزلة}

قوله: "**تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾**[7]"[8] ساق الآيتين للرد على المعتزلة، أما الأولى فهي تنبئ ببطلان ما قالوا من أن للعبد أن يخاصم الله ويطالبه بحقه كما مر. وأما الثانية فهي تنبئ عن بطلان ما قالوا من أن الله تبارك وتعالى لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد عاجلا وآجلا إلا فعله، وأنه ليس عنده لطف لو خلقه للناس لآمنوا جميعا

---

[1]- العمدة: 226.

[2]- نفسه: 226.

[3]- نفسه: 226.

[4]- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد (276/213 هـ). الإمام النحوي، الفاضل الثقة، صاحب التصانيف الكثيرة منها: "كتاب العارف"، "آداب الكاتب" "غريب القرآن" وغيرها. شذرات الذهب/1: 169.

[5]- أدب الكاتب: 311.

[6]- العمدة: 226.

[7]- الأنبياء: 23.

[8]- العمدة: 227.

كما مر. وهذه الآية ترد عليهم، وكذا الآية الأخرى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ ءَلَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[1] وهذا كثير.

قوله: "**ليست علة عقلية**"[2] يعني بل شرعية.

قوله: "**أن يكون بينهما**"[3] أي بين الدال والمدلول، ومن ثم ثنى الضمير نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِے خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[4].

527 قوله: "**لسبق ما يدل عليهما شرعا**"[5] أي لسبق ما يدل / على الثواب والعقاب شرعا، والذي يدل عليهما هو الأعمال، وأراد بهذا الكلام أن الأعمال لما كانت أمارة دالة على ما أراد الله تعالى، فمن اتصف بها في عقباه من ثواب أو عقاب على ما مر عند المصنف صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه الأعمال شبيهين بالجزاء الحاصل عقب سببه، فإن كلا منهما تقدمه ما يدل عليه، فحسن إطلاق الجزاء على الثواب والعقاب، وقيد الدلالة بالشرع، إشارة إلى أن الأعمال لا تدل عقلا على الثواب والعقاب كما مر، وإنما احتاج المصنف إلى هذا الكلام إشارة إلى أن السبب حقيقة هو العقلي لا الشرعي، وإلا فنحن نقول: الأعمال أسباب شرعية حقيقة، والثواب والعقاب جزاء حقيقة، ولا حاجة إلى التشبيه والكل بجعل المولى واختياره تعالى من غير إيجاب ولا ربط عقلي.

قوله: "**يخلق لفضلة النار قوما...**"[6] الخ، لو قال يخلق لفضلة الجنة من غير ذكر النار كان أولى، لأن هذا ثابت بلا نزاع، أخرجه البخاري في تفسير سورة "ق"، عن أبي هريرة

1- يونس99: وتمامها ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ ءَلَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُومِنِينَ﴾.

2- العمدة: 227.

3- نفسه: 227.

4- السجدة: 3 ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِے خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾.

5- العمدة: 227.

6- نفسه: 227.

حيث ذكر حديث (تَحَاجَّتِ الجَنَّة وَالنَّار) وفي آخره: (فَأَمَّا النَّارُ فَلاَ تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ[1]، فَتَقُولُ قَطْ قَطْ فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَلاَ يَظْلِمُ اللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا)[2].

وما ذكر المصنف أخرجه البخاري أيضا في كتاب التوحيد في حديث (اخْتَصَمَتْ الجَنَّةُ وَالنَّارُ) وفي آخره (فَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَإِنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا فـ﴿تَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[3] ثَلَاثًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَمْتَلِئُ وَيُرَدُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطْ قَطْ قَطْ)[4] انتهى.

قال ابن حجر عن القابسي[5] : «المعروف في هذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقا، وأما النار فيضع فيها قدمه قال: ولا أعلم شيئا من الأحاديث أنه ينشئ للنار خلقا إلا هذا» انتهى.

وذكر عن الشهاب[6] أنه قال: «في هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم إن لله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم» انتهى.

---

[1]- في الطرة تصويب: حتى يضع الجبار قدمه.

[2]- أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن -سورة ق-، باب قوله: ﴿وتقول هل من مزيد﴾ وتمامه بلفظه: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (تَحَاجَّتْ الجَنَّةُ وَالنَّارُ فَقَالَتْ النَّارُ أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ وَقَالَتْ الجَنَّةُ مَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَقَالَ لِلنَّارِ إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ قَطْ قَطْ فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَلَا يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا).
وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: احتجت الناو والجنة فقالت هذه لا يدخلني الجبارون...

[3]- تضمين للآية 30 من سورة ق: ﴿يَوْمَ يَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل إلى أجل مسمى فلتصبر ولتحتسب.

[5]- أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القروي القابسي (403/324هـ)، علامة المغرب الإمام المالكي الفقيه النظار الأصولي المتكلم. من آثاره: "كتاب الممهد" في الفقه و"أحكام الديانة". شجرة النور: 97. سير أعلام النبلاء/17: 159. طبقات الحفاظ" 419.

[6]- في نسخة "ب": المهلب.

قال ابن حجر: «وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1] و﴿اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[2] وغير ذلك. وهو عندهم من جهة الجواز، وأما الوقوع ففيه نظر، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه ولقبوله التأويل، وقد قال جماعة من الأئمة: إن هذا الموضع مقلوب، وجزم ابن القيم بأنه / غلط، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه، وكذا أنكر الرواية شيخنا البلقيني واحتج بقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[3]» وانظر تمام الكلام فيه. 528

ثم رأيت كلام عز الدين احتج بما ذكر المصنف من أن الله يخلق في النار أقواما وفي الجنة أقواما، والمعول عليه ما مر، والله أعلم.

قوله: "**لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته**"[4] أي وإنما يكون دالا على الكمال القديم القائم به تعالى، وهو سعة ملكه وانقياد جميع الكائنات إليه كما قرره.

قوله: "**وخلقه تعالى الأضداد**"[5] أي لأن خلق الأضداد دال على الاختيار لما مر من أن العلة والطبيعة لا تناسبان الضدين ولا تخصصان مثلا عن مثل.

---

[1]- الأنبياء: 23.

[2]- آل عمران: 40 ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾، والحج: 18 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾.

[3]- الكهف: 48 ﴿وَوُضِعَ الْكِتَٰبُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَىٰهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.

[4]- العمدة: 227.

[5]- نفسه: 227.

{استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض}

قوله: "**مشتملة على حكمة تبعثه**"[1] أي وأما مجرد الحكمة والمصلحة فلا ينكر، لأن أحكام الله تعالى وأفعاله مشتملة على حكم ومصالح راعاها الله تعالى للعباد ورتبها عليها تفضيلا وامتنانا، وإنما ينكر القول بالعلة الباعثة لله تعالى على الفعل، وقد بين المصنف أيضا هذا المعنى بعد بقوله «معنى الغرض أن يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على إيجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل» وهذا ظاهر.

وقد أفصح عنه السيد في شرح المواقف، بعد أن ذكر قول المعتزلة الآتي وهو أنه: «لو كان فعله تعالى لا لغرض لكان عبثا» ما نصه: «قد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا من الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضا [له][2] ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا من الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية» انتهى.

وأما كلام العضد والسعد فتارة يظهر منهما نحو ما تقدم، وتارة يظهر منهما أن المختلف فيه هو مجرد الغرض من تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، وإنا لا نقول بوجوبه، وخالفنا المعتزلة، وجعل السعد هاهنا مقامين، فقال: «ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يظهر من بعض أدلته عموم السلب، وهو أن المراد بذلك: أنه يمتنع كون شيء من أفعاله / معللا بغرض، ويظهر من بعضها سلب العموم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل»، وذكر أدلة القسمين. 529

ثم قال في آخر الكلام: «والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضا شاهدة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[3]،

---

[1]- العمدة: 228.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- الذاريات: 56.

﴿مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِےٓ إِسْرَآءِيلَ﴾[1]، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَےْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُومِنِينَ حَرَجٌ﴾[2] الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بها، وأما تعميم ذلك، بألا يخلو فعل من أفعاله تعالى من غرض، فمحل بحث»[3] انتهى نصه.

وأنت خبير بأن تعليل الأفعال بالحكم والمصالح لا محذور فيه، ولا في تعميم ذلك في سائر الأفعال من غير وجوب على الله تعالى ولا استحقاق بل فضل وامتنان، ونحن نجوز أن يخلق الله شيئا من الأفعال أو كلها خاليا عن ذلك، إذ هو الفاعل المختار جل وعز، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

{الاستدلال في العقيدة على هذا المطلب بأوجه}

قوله: "**غرضا له علة فيه**"[4] أي وإلا[5] لم يكن غرضا لذلك الفعل علة فيه، وعلى هذا فلفظ "غرض" ولفظ "علة" منصوبان والثاني بدل من الأول <أو بيان>[6] عند من يجوزه في النكرات.

---

[1] - المائدة: 34 ﴿ مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِےٓ إِسْرَآءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِے اِ۬لْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنَ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاً ۞ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِے اِ۬لْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

[2] - الأحزاب: 37. ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلذِےٓ أَنْعَمَ اَ۬للَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اِ۬للَّهَ وَتُخْفِے فِے نَفْسِكَ مَا اَ۬للَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى اَ۬لنَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشٰيهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَےْ لَا يَكُونَ عَلَى اَ۬لْمُومِنِينَ حَرَجٌ فِےٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اُ۬للَّهِ مَفْعُولاً﴾.

[3] - قارن بشرح المقاصد/4: 301-302.

[4] - العمدة : 228.

[5] - في نسخة "ب": أي وإن لم يكن غرضا..

[6] - ساقط من نسخة "ب".

قوله: "**فيحتاج هذا الغرض إلى غرض حادث**"[1] الخ. قد يقال إنما يلزم هذا إن سلم أن الغرض أمر ثبوتي ليلزم حدوثه وقدمه وتعليله. أما إن كان أمرا عدميا فلا تسلسل.

ويجاب بأن الغرض إذا فرض علة لا يصح أن يكون عدميا، وإلا لم تعلل به الأمور الوجودية كما مر الاستدلال على أن الثبوتي لا يعلل بالعدمي، لا يقال غرض كل شيء بحسبه، فبعضها يكون عدميا، لأنا نقول يكفي صحة التسلسل في الباقي. نعم، لا يتجه الرد بالتسلسل ولا إلزامه، إلا إذا عمم الغرض في سائر الأفعال.

قوله: "**يوجب اتصاف ذاته بالحوادث**"[2] أي لفرض المصلحة حادثة ضرورة أن الفعل حادث.

قوله: "**وإنما تكمل بأفعاله**"[3] أي يخلق أفعاله، وقرر هذا الدليل في المواقف بأنه: «لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، لكان ناقصا لذلك مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال -قال:- فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائدا إلى غيره، فليس يلزم كل من يفعل لغرض أن / يفعل لغرض نفسه. قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له ضرورة»[4]. ولما ذكر السعد هذا الدليل قال: «ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح» انتهى.

530

قوله: "**من عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح**"[5] هذا يبطل به وجوب الغرض لا ثبوت الغرض، ولاشك أنه بعد ما تبين أن الله تعالى لا يجب عليه مراعاة الصلاح والأصلح، بل ولا يجب عليه شيء أصلا كما نبينه بعد إن شاء الله، إذ هو الفاعل المختار كما مر، يعلم أن الغرض لا يجب عليه، ومن ثم ذكر صاحب المواقف مبحث الغرض بعد أن فرغ من

1- العمدة: 229.
2- نفسه: 229.
3- نفسه: 229.
4- المواقف للعضد: 331-332.
5- العمدة: 229.

إبطال وجوب شيء على الله تعالى، وإبطال التحسين والتقبيح العقليين، وجعل ذلك يقوم بإبطال الغرض وما يذكره بعد من الأدلة زيادة تأكيد ومبالغة.

وعبارته ممزوجة بكلام السيد: «المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية. ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة»[1]. وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا.

لنا في إثبات مذهبنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه تعالى شيء، فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء، فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية، وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان» انتهى. وذكر هذين الوجهين أحدهما قد سبق، وسنشير إلى الآخر إن شاء الله تعالى.

قوله: "**والله قادر على إيصال ذلك له بغير واسطة فعل...**"[2] الخ، هذا الكلام من تتمة دليل ذكره في المواقف[3]، وزاده السعد تقريرا فقال: «لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل الباري، لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه، لأن ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما بين من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض يعني: فليس جعل البعض غرضا أولى من البعض الآخر، كما في المواقف[4].

لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجود بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكنا، وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة، وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض، كالحركة / على الجسم والوقوف إلى المنتهي على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى، لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا لفعله ليس إلا إيصال القدرة إلى العبد، وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط. -قال:- ورد بعد تسليم انحصار الغرض

531

1- المواقف: 331.

2- العمدة: 229.

3- المواقف: 332.

4- نفسه: 332.

فيما ذكرنا بأن إيصال بعض اللذات، قد لا يكون إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذذ به، ونحو ذلك» انتهى.

قلت: ولا يخفى بطلان هذا الرد، لأن الكلام في نفي العلة العقلية، ولا نسلم أن شيئا مما ذكر يكون التوقف فيه عقليا، وإنما هو ربط عادي، فإن سلمه الخصم كان النزاع لفظيا، ولو سلمنا الربط العقلي، فيكفي في عدم الوجوب على الله تعالى <أنه>[1] إن شاء فعل الوسيلة والمنفعة، وإن شاء تركهما معا.

قوله: "**ووجودها بواسطة الفعل...**"[2] الخ، هو عطف على خلقها، أي وجود المصلحة بواسطة وجود الفعل، أي لأن المصلحة لا وجود لها إلا مع وجود الفعل، كحفظ العين من الأذى [الموجود][3] بواسطة خلق الجفن.

فإن قلت: حينئذ الفعل هو العلة في المصلحة، ونحن نقول العكس.

قلت: هي علة له ذهنا وهو علة لها خارجا كما عرفت في العلة الغائية، إلا أنا نحن نقول هي غاية لا علة.

قوله: "**فإن قيل لذات كونها مصلحة...**"[4] الخ، قد يدفع هذا القسم بأوجه أحدها: أنا لا ندعي أن كل فعل هو معلل، وإنما ذلك فيما سوى المصالح أنفسها.

الثاني: أنا لا نسلم أن قولنا لذات كونها مصلحة تعليل حتى تكون تعليلا لشيء بنفسه، بل معناه أن ذلك ثبت لها، أي لذاتها لا لعلة أصلا وهو قريب من الأول.

الثالث: أنا لا نسلم أن تعليل الشيء بكونه مصلحة تعليل له بنفسه، بل هو تعليل له بحال من أحواله، واعتبار من اعتباراته، ويرد الأخير بأن تلك الحال بنفسها هي المعللة فلا تنقلب علة.

قوله: "**ولزم التسلسل...**"[5] الخ، يقال هنا أيضا إنما يلزم التسلسل إن وجب الغرض في كل فعل على العموم، وأما في مطلق الغرض فلا، لكن الأول هو مدعاهم، ومن ثم قال في

1- سقطت من نسخة "ب".

2- العمدة: 229.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 229.

5- نفسه: 229.

المواقف: «لابد من الانتهاء إلى ما هو الغرض، ولا يكون ذلك لغرض آخر يغني، وإلا تسلسلت الأغراض لا إلى نهاية، قال: وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض»[1].

قال السيد: «إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له، وهو الذي كان مقصودا في نفسه، وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري» انتهى.

532 قوله: "**فقهاء أهل السنة**"[2] أي وأما / فقهاء المعتزلة فيعللون على معنى الوجوب العقلي، هذا ظاهر كلامه، لكن تقدم في كلام السيد أنهم يقولون لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا.

قوله: "**ورعيه تفضلا**"[3] هو بالجر عطفا على الجعل.

قوله: "**وإيجابه الأحكام**"[4] هو أيضا بالجر عطفا على الحكم العقلي، والضمير في الأول عائد على الشرع المفهوم من الشرعي، والمصدر مضاف للمفعول، وفاعل المصدر محذوف وهو الله تعالى، أو للفاعل والشرع بمعنى الشارع، لأن إسناد الرعاية إلى الشرع مجاز والتفضل من الله تعالى، وإلا كان نصب المفعول من أجله لا يصح إلا أن يجعل التفضل أيضا للشرع مجاز فافهم. والضمير في الثاني عائد إلى العقل المفهوم من العقلي، والمصدر مضاف إلى الفاعل، وكمل بمفعوله وهو الأحكام.

قوله: "**أن تكون بمعنى الباعث...**"[5] الخ. هذا كلام الآمدي، وتبعه ابن الحاجب فقال: «من شرط العلة أن تكون باعثة لا أمارة مجردة». قال العضد في شرحه: «ومعناه أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة، أو تكميلها، ودفع مفسدة أو تقليلها» انتهى.

وعلى هذا لا إشكال على كلام ابن الحاجب، ولا يلزمه التشنيع كما نبه عليه ناصر الدين اللقاني[6] رحمه الله تعالى، ولم يعترض العضد ولا السعد كلام ابن الحاجب أصلا.

1- المواقف للعضد: 332.

2- العمدة: 229.

3- نفسه: 229.

4- نفسه: 229.

5- نفسه: 229.

6- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 167 هامش 2 من الحواشي.

قوله: "**وتؤول بأن مراده...**"[1] الخ، هذا التأويل لتقي الدين ابن السبكي في كلام الآمدي حيث قال: إن العلة هي الباعث، وقال إن ذلك هو مراد الشافعية بقولهم: حكم الأصل ثابت بها، ومراد الحنفية بقولهم: إن النص معرف له، وإن كلا لا يخالف الآخر، وتبعه ابن الحاجب كما مر.

قال المحلي[2] في شرحه لجمع الجوامع: «قال المصنف -يعني ابن السبكي:- ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف، ولا نفسرها بالباعث أبدا، ونشدد النكير على من يفسرها بذلك، لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال، نبه عليه أبي رحمه الله»[3] انتهى.

وقال ابن أبي شريف: «لا يستقيم حمل الباعث في كلام الآمدي على ما حمل عليه والد المصنف الباعث في كلام الفقهاء، لتصريح الآمدي بأن العلة هي المعنى الباعث على إثبات الحكم أو على إظهار تعلقه بأفعال المكلفين، إما بالكتابة في اللوح المحفوظ، أو بالإلقاء إلى الملك المرسل بالوحي أو بالإيحاء إلى الرسول، إذ الكل من أفعال الله سبحانه، وإلا فالحكم / عند الآمدي قديم، إذ هو الكلام النفسي الأزلي كما مر، والمبعوث عليه ليس إلا الفعل الحادث» انتهى الغرض منه. 533

وقال الكوراني[4] عند ذكره ما تقدم من التأويل ما نصه: «وهذا كلام لا وجه له من وجوه: الأول: أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بأن فعله معلل بالغرض لكنهم مطبقون على أن أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى.

الثاني: أن قوله أن المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال، كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه، وكيف ينطبق وقول الغزالي لا معنى للعلة إلا باعث الشارع على ما ذكره.

---

[1]- العمدة: 229.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 5 من الحواشي.

[3]- شرح جمع الجوامع للمحلي/4: 46.

[4]- برهان الدين بن حسن بن شهاب الدين الشهراني الشهرزوري الكردي الكوراني (1025/1101هـ). كان فقيهاً شافعياً، مسنداً، صوفياً، جامعاً بين المعقول والمنقول. له تصانيف كثيرة منها "إتحاف الخلف بتحقيق مذهب السلف". هدية العارفين/35: 1- الأعلام/35: 1- البدر الطالع/11: 1-12.

الثالث: أن الحق في مسألة تعليل فعله تعالى بالغرض عند الأشعري هو عدم تعليل كل فرد منه لا سلبه عن جميع أفعاله، فقد شرع الحدود والكفارات، وبهذا يندفع الإشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، ﴿مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ﴾[2] ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْماً﴾[3] وما يقال من أن فعله لو كان لغرض لزم الاستكمال باطل، لأن الغرض عائد إلى العباد لا إليه فلا استكمال» انتهى.

قلت: ولا يخفى أن التأويل المذكور في غاية البعد، ومع هذا فكلام الكوراني لا يسلم عن مناقشة، أما أولا: فإن المنكر هو الباعث له، كما هو عبارة الآمدي لا مطلق الحكمة والمصلحة التي نقول بها. وأما ثانيا: فإن عدم اقتدائه بغيره لا يوجب رفض كلامه إذا كان صوابا، نعم ما ذكر عن الغزالي إن صح عنه ينافي التأويل، والذي نقل ابن السبكي عن الغزالي أن العلة هو المؤثر بإذن الله تعالى. وأما ثالثا: فما ذكره من الكلام تبع فيه سعد الدين على ما مر من كلامه، وقد علمت أنه إن أراد التعليل بالحكم والمصالح فليس من محل النزاع، وإن أراد إثبات العلل والأغراض العقلية الغائية في بعض الأفعال والأحكام فلا يلتفت إلى كلامه أصلا، فضلا عن أن يجعل هو الحق المعول عليه.

قوله: "**وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة...**"[4] الخ. تشبيه في صدر الكلام وهو أنه لابد من التأويل لا فيما يليه، وهو أنه عبارة موهمة تجتنب بقرينة ما بعده.

---

[1]- الذاريات: 56.

[2]- المائدة: 34 ﴿ مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٖ فِي اِ۬لَارْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاٗ وَمَنَ اَحْيٰاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاٗ ۞ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراٗ مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي اِ۬لَارْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

[3]- آل عمران: 178 ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ اَ۬لذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٞ لِّأَنفُسِهِمُۥٓ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْماٗ وَلَهُمْ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾.

[4]- العمدة: 229.

قوله: "**لام الصيرورة...**"[1] الخ، وتسمى أيضا لام العاقبة لأنهم التقطوه للتبني والمحبة، ثم صارت عاقبته إلى العداوة والحزن، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ﴾[3] الآية. وقول الشاعر:/ لدوا للموت وابنوا للخراب[4]، وقول الآخر: 534

وللمنايا تربي كل مرضعة ❖❖❖ ودورنا لخراب الدهر نبنيها[5]

ونحوه كثير.

قوله: "**أو هو من الاستعارة التبعية...**"[6] الخ، قيل: إن هذا أفضل من كونها للصيرورة، لأن الصيرورة تستعمل مع الجهل بالعواقب، وذلك مستحيل على الله تعالى، والاستعارة

---

[1]- العمدة: 229.

[2]- الأعراف: 179 ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾.

[3]- الأنعام: 54 ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

[4]- شطر ثاني من بيت لأبي العتاهية من ديوانه: 530.

فكُلُّكُمُ يَصِيرُ إلى تَبابِ ❖❖❖ لِدُوا للموتِ وابنُوا لِلخرابِ

كما ينسب لعلي بن أبي طالب في نهج البلاغة: 805 وهو:

إنَّ للهِ مَلَكاً يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ لِدُوا ❖❖❖ لِلْمَوْتِ وَاجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

[5]- يروى البيت بصيغة أخرى وهي:

وللمنايا تربي كل مرضعة ❖❖❖ وللخراب يجد الناس بنيانا

ذكره ابن الجوزي في زاد المسير/4: 48، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن/13: 252. كما نسب لسابق البربري في كتاب اللامات للزجاجي: 120. وفي لسان العرب/12: 562 بدون نسبة هكذا:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ❖❖❖ ودورنا لخراب الدهر نبنيها

[6]- العمدة: 230.

قسمان تصريحية ومكنى عنها، والتصريحية استعمال اللفظ فيما شبه بمعناه الأصلي، وهو مجاز <تكون>[1] علاقته المشابهة، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، ولفظ البحر في الرجل الكريم، ثم هي إما أصلية وإما تبعية، والأصلية هي الجارية في أسماء الأجناس كالمثالين المذكورين، والتبعية هي الجارية في المشتقات أو الحروف كقولك: قتلت زيدا، إذا ضربته ضربا شديدا، فإن استعمال قتل بمعنى ضرب تابع لاستعمال القتل مكان الضرب الشديد، وهذا معنى كونها تبعية.

وكذا في الحروف نحو ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[2]، إلا أنه وقع اضطراب في تقرير الاستعارة التبعية في الحروف، فذهب القزويني[3] في تلخيص المفتاح تبعا للكشاف إلى أن معناها كما في المثال المذكور أن تشبه العداوة والحزن في الترتب على الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالتبني والمحبة، فيؤتى باللام التي كان حقها أن تدخل على التبني والمحبة فتستعمل في العداوة والحزن فتصير الاستعارة أولى في المجرور، وتبعيتها في اللام، وهذا المذهب لا يستقيم مع جعل التبعية قسما من الاستعارة المصرحة، فإن المصرحة يجب أن يطوى فيها ذكر المشبه البتة، وإنما يذكر في المكنى عنها، ولاشك أن التبعية من ذلك فيجب أن يطوى فيها ذكر المشبه، وعلى ما تقدم من التقدير يكون المشبه هو المذكور، والمشبه به هو المطوى وليس من التصريحية في شيء، فلا يكون من التبعية في شيء البتة.

وذهب المحققون إلى أنه يشبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علة الغائية عليه، فنقلت اللام الموضوعة للعلية فاستعملت فيما يشبه العلية، وهي ترتب العداوة والحزن كما ينقل لفظ الأسد الموضوع للسبع، ويستعمل فيما يشبهه وهو الرجل،

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- القصص : 7 ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾.

[3]- محمد بن عبد الرحمن بن عمر جلال الدين القزويني أبو المعالي (666/739هـ). الشافعي المعروف بخطيب دمشق، كان أديبا بالعربية والتركية والفارسية، فقيها سمحا. من كتبه: "تلخيص المفتاح" في المعاني والبيان، و"الإيضاح" في شرح التلخيص، وغيرها. شذرات الذهب/6: 123.

وهذا ظاهر، وعلى هذين التقديرين تقرر الاستعارة في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ بأن يقال:

على الأول: شبهت العبادة الحاصلة عقب الخلق [في][1] ترتبها عليه وحصولها عقبه بعلة الشيء الغائية، كسكنى الدار المترتبة على / بنائها في قولك مثلا بنيت الدار لأسكنها. 535

وعلى الثاني: يقال شبه ترتب العبادة على الخلق، بترتب علة الشيء الغائية عليه، كترتب سكنى الدار، فأوتي باللام استعارة، هذا إن حملت الآية على ظاهرها، وإن كان المعنى إلا للأمر بالعبادة، فكذلك يقال شبه الأمر أو ترتب الأمر وهذا كله واضح، وفي هذه الآيات تأويلات كثيرة مبسوطة في كتب التفسير فلا نطول بها.

{من شبه المعتزلة القائلين بثبوت الأغراض الموجبة للأفعال والأحكام}

قوله: "**عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل...**"[2] الخ، قال في القاموس: «السفه والسفاه والسفاهة خفة الحلم أو نقيضه أو الجهل».

قوله: "**وأما العبث...**"[3] الخ، يقال عبث بكسر الباء على وزن فرح إذا لعب، وظاهر كلام المصنف أن العبث لا يكون إلا مع الذهول وعدم القصد كالناكث في الأرض، والمحرك لشيء بيده، أو لحيته ذاهلا عما يفعل، والذي في الصحاح والقاموس: «أن العبث هو اللعب»[4] كما فسرناه أولا.

قوله: "**وإن فسرت المعتزلة السفه والعبث...**"[5] الخ، على هذا ينبغي أن يساق الجواب على طريق الاستفسار، وهو أن يقال ما تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم التعليل؟ آ السفه والعبث العرفيين أم شيئا آخر؟ فإن عنيتم الأول منعنا الملازمة، إذ لا يلزم من فعل الله تعالى أفعالا بلا غرض أن يكون في ذلك سفه أو عبث بهذا المعنى، فإن الله

1- سقطت من نسخة "أ".

2- العمدة: 230.

3- نفسه: 230.

4- الصحاح للجوهري/1: 286.

5- العمدة: 230.

تعالى لا يناله مضرة ولا نقصان ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1]، فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث.

وإن أردتم الثاني على معنى أن السفه والعبث فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة، ومنعنا الاستثنائية، ولزمتكم المصادرة عن المطلوب، فإن السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله تعالى معنى، وإنما يمتنع إطلاقهما [لفظا لأنهما][2] لفظان موهمان للمحال، ولم يرد بها سماع فلا يسوغ إطلاقهما وإلى هذا أشار

بقوله: "**وقصارى الأمر أنا نمنع على هذا التقدير...**"[3] الخ. ولما اقتصر المصنف على القسم الأول في المتن، قدمه كذلك في الشرح تقريرا لكلام المتن بما يناسبه ثم استدرك الثاني، وإلا فالأنسب أن يجاب على طريق الاستفسار كما قررنا لا في المتن ولا في الشرح.

قوله في المتن: "**من تسور على الغيب**"[4] التسور هنا مجاز عن التسور المحسوس، يقال تسورت الحائط ونحوه، إذا تسلقته، والمراد هنا اقتحام الغيب بلا علم، كما أن التسور دخول بلا باب.

536 قوله: "**من حيث ذاته أو صفته...**"[5] الخ، إن جعلت / الصفة أعم من الحقيقية والاعتبارية، كان إشارة إلى مذاهب المبطلين كلها لأنها إما حسن بالذات أو لصفة أو لوجه واعتبار، وكذا القبح، وسيقرر هذه المذاهب بعد.

قوله: "**حسنة وقبيحة من جهة العقل..**"[6] الخ، تقدم أن الحسن والقبح يطلقان بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته كحسن الحلاوة وقبح المرارة، وبمعنى صفة الكمال وصفة النقص كحسن العلم وقبح الجهل، وهذان عقليان اتفاقا، ويطلق الحسن بمعنى ترتب

---

[1]- تضمين للآية 84 من سورة الزخرف : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 231.

[4]- نفسه: 231 وفيها وردت تصور بدل تسور.

[5]- نفسه: 231.

[6]- العمدة: 231.

المدح عند الله تعالى عاجلا والثواب آجلا، والقبح بمعنى ترتب الذم كذلك عاجلا والعقاب آجلا، كحسن الإيمان وقبح الكفران.

وهذا القسم هو المتنازع فيه بين الفريقين، فذهب أهل السنة إلى أن العقل لا مجال له في شيء من ذلك، بل هو موقوف على الشرع، فإن الباري تعالى فاعل مختار، فلا يبلغ العبد أن يتحكم عليه تعالى بأن هذا يمدحه أو يثيبه، أو أن هذا يذمه أو يعاقبه.

وذهب أهل الاعتزال إلى أن العقل يدرك حسن الشيء وقبحه ضرورة أو نظرا، وإن لم يرد الشرع، ويجيء الشرع مؤكدا لذلك، وقد يخفى على العقل شيء فيستعين عليه بالشرع، كحسن صوم بوم عرفة، وقبح صوم [يوم][1] العيد.

والكل متفقون على أن التكاليف مستندة إلى الشرع، إلا أن الحسن والقبح عندنا من مقتضيات الأمر والنهي، بمعنى أن الشرع أمر به فحسن، ونهى عنه فقبح، وعندهم الأمر والنهي من مقتضيات الحسن والقبح، على عكس ما نقول، بمعنى أن الفعل حسن فأمر به، وقبح فنهى عنه، وسنذكر بعض حجج الفريقين مع كلام المصنف.

قوله: "**إن هذا العقار حار**"[2] العقار بفتح العين وتشديد القاف ما يتداوى به من النبات، أو أصول النبات.

{اختلاف المعتزلة في سبب أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان}

قوله: "**ثم اختلفوا...**"[3] **الخ**، يشير إلى أن المعتزلة بعد اتفاقهم على أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك، فذهب القدماء إلى أن حسنها وقبحها لذاتها لا لصفة، وذهب قوم إلى أنهما لصفة توجبهما، وقال قوم القبح لصفة توجبه والحسن بالذات، وبعض العلماء يعبر بأن القبح بالصفة والحسن بانتفاء موجب القبح. وذهب الجبائية إلى أن الحسن والقبح بوجوه واعتبارات، فهذه أربعة مذاهب.

1- سقطت من نسخة "أ".

2- العمدة: 231.

3- نفسه: 231.

{أوجه احتجاج المعتزلة أن الأفعال تحسن وتقبح لذاتها}

واعلم أن مع هذه الاختلافات عندهم كثيرا ما يقال الأفعال عند المعتزلة تحسن وتقبح لذاتها، أي لا بالشرع، أعم من أن يكون الحسن ذاتيا أو وصفيا أو اعتباريا. احتج المعتزلة بوجوه:

537 / منها: أن حسن مثل العدل، وقبح مثل الجور، مما تقرر في أذهان العقلاء، ويقول به من يتدين بالدين، ومن لا دين له كالبراهمة وغيرهم، فلولا أنه ذاتي لما كان كذلك. والجواب: أنا نمنع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب، وما ذكرتموه راجع إلى ملاءمة أغراض العامة وطباعها ومنافرتها.

ومنها: أنه لو لم يقبح من الله شيء لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين، وفيه انسداد باب إثبات النبوءة. والجواب أن الإمكان العقلي، وإن سلم لا ينافي الجزم بعد ذلك كسائر العاديات.

ومنها: أنا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته أن يشرك به أو ينسب إليه الزوجة أو غير ذلك من سمات النقص ورد الشرع أم لا. والجواب: أن ذلك إنما هو من جهة استقرار الشرائع به وتظافرها عليه، حتى كأنه مركوز في الطباع ويتوهم أنه يدركه العقل.

ومنها أنه لو لم يجب النظر الذي هو أول الواجبات بالعقل، لزم إفحام الرسل وتقدم هذا. وقد علمت أن هذه الشبه كلها مبنية على أساس واحد، وهو تحكيم العادات واتباع المألوفات.

{حجج أهل الحق في الرد على المعتزلة وإثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان}

قوله: "**والرد على الجميع...**"[1] الخ، أي جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين، وهو إشارة إلى بعض متمسكات أهل الحق في الرد على المعتزلة، وإثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، وقد احتج أهل الحق بحجج بعضها تمنع كون الحسن والقبح لذوات الأفعال أو لصفاتها أو وجوهها، وبعضها يمنع الأول فقط.

---

[1] - العمدة: 232.

منها: ما ذكره المصنف في هذا الكتاب[1]. ومنها: أنه لو حسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تارك الوجوب ومرتكب الحرام، ورد الشرع أم لا، بناء على أن أصلهم في وجوب استحقاق فاعل ذلك إذا مات من غير توبة، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]، وهذه الحجة إلزامية.

ومنها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليان لزم قيام العرض بالعرض، إذ الحسن مثلا ثبوتي لأنه نقيض لا حسن، واللازم باطل وهذا ضعيف.

ومنها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان الباري مختارا، لأن الحكم بالراجح واجب حينئذ واللازم باطل.

{الباري تعالى هو الفاعل المختار والأفعال كلها متساوية عنده}

قوله: "**ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد في شيء منها...**"[3] الخ، يريد / أن الباري تعالى هو الفاعل المختار، والأفعال كلها متساوية عنده، ولا شك أن من تساوت منه الأفعال لا يتصور أن يحسن منه فعل أو يقبح، قال تقي الدين المقترح: «ومما نبرهن به على هذه القاعدة أن نقول: كل من تساوت الأفعال بالنسبة إليه لم يقبح منه شيء ولم يحسن منه، والباري تعالى قد تساوت الأفعال بالنسبة إليه، فلم يقبح شيء ولم يحسن شيء في حقه.

تقرير الأول أن تقول: الحسن يستدعي ترجيح الترك على الفعل، والتساوي ينافي الترجيح، وبيان تساوي الأفعال بالنسبة إليه هو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضرر، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا به ضرر ولا يفوتنا به نفع، لم يقع استحثاث على فعله وتركه، وجميع الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى كهذا الفعل المفروض بالنسبة إليه، وأيضا فإنه لو لم تتساو الأفعال بالنسبة إليه لكان وجودها منه أولى من أن لا يوجدها، وذلك يؤدي إلى أن يكون كماله بأفعاله وهو كامل بذاته وأوصاف جلاله لا بأفعاله. فتبين أنه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقه» انتهى.

538

1- راجع ذلك في العمدة: 230 وما بعدها.

2- الإسراء: 15.

3- العمدة: 232.

قوله: "**تكليف بمستحيل...**"[1] الخ، يعني استحالة عارضة لتعلق العلم بعدم وقوعه.

قوله: "**لما اختلف بأن يكون تارة حسنا وتارة قبيحا...**"[2] الخ، هذا مخصوص بغير الجبائية، ولذا قال في الشرط لذاته أو لصفة لازمة يعني حقيقية، أما لو كان لوجه واعتبار لصح أن يحسن تارة ويقبح أخرى كالضرب تأديبا وظلما، وكالوطء في نكاح وزنى.

قوله: "**ولا اجتمع النقيضان...**"[3] الخ، يريد أنه إذا قال لأكذبن غدا، فإنه إن كذب غدا فكذبه غدا يكون حسنا باعتبار أنه بر به في يمينه، وقبيحا باعتبار أنه كذب، وإن صدق غدا فصدقه يكون حسنا باعتبار أنه صدق، وقبيحا باعتبار أنه حنث، فهو حينئذ سواء صدق أو كذب يكون كلامه حسنا وقبيحا، فيجتمع النقيضان فيه، وقد يلتزمون ما ذكر، ويقولون لا تناقض لاختلاف الاعتبار.

قوله: "**يتعب عبيد الملك...**"[4] الخ، لا يخفى أن المثال لا يساوي الممثل، لأن ذات الشاكر منعم عليها، فحسن استعمالها في الشكر، ولا كذلك عبيد الملك، لكن لما كان المخاطب هو النفس كانت الذات في حكم المنفصل بناء على أن النفس خلاف الهيكل، وقد استعملت حينئذ الذات بغير إذن كعبيد الملك.

قوله: "**كسرة صغيرة**"[5] يقال الكسرة بكسر الكاف لكل قطعة من الشيء المكسور.

539 قوله: / "**في المحافل...**"[6] الخ، هي مجالس[7] الناس وأحدها محفل كمجلس وهذا على سبيل المبالغة، وبالنظر إلى أنه ولابد أن يقع شيء من هذا، فيلزم فيه ما ذكر، وإلا فليس يجب إشاعة شكر المنعم في المحافل لاسيما إذا كان بالقلب.

قوله: "**فالحق وقف ذلك على الشرع...**"[8] الخ، هذا من حسن التخلص.

1- العمدة: 232.

2- نفسه: 232.

3- نفسه: 232.

4- نفسه: 233.

5- نفسه: 233.

6- نفسه: 233.

7- في نسخة "ب": مجامع.

8- العمدة: 234.

تنبيهات: {مزيد تقرير مسألة الحسن والقبح}

{التنبيه الأول: مذهب أهل السنة: الله تعالى هو الفاعل المختار}

الأول: تقدم أن من الجائزات خلق العباد، وخلق أعمالهم، فعلم أن الله تعالى لا يجب عليه شيء من ذلك، وكذا لا يجب عليه تعالى شيء أصلا، فإنه تعالى [الفاعل][1] المختار. هذا مذهب أهل السنة.

{من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى}

وأما المعتزلة فأوجبوا على الله تعالى أمورا منها الجزاء وهو الثواب للمطيعين، والعقاب للعاصين، وسنزيده شرحا في النبوءات[2] إن شاء الله تعالى.

ومنها العوض، وهو نفع آخر غير الثواب يستحقه العبد عندهم في جنب ما يناله من الالام، وقالوا إن كان الإيلام من الله تعالى للعبد فيما فعل من سيئة فلا عوض وإلا فعلى الله العوض، وإن كان من المكلف فإن كانت له حسنات أخذ الله من حسناته وأعطاها المؤلم لإيلامه، وإن لم تكن له حسنات فعلى الله العوض لتمكينه من إيلامه.

قالوا: والله يجب عليه ابتداء، إما صرفه عنه فلا يؤلمه، وإما التزام العوض، وإن كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش، فإن كان ملجأ إليه لجوع أو خوف فألمه فعلى الله العوض، وإلا فالخلاف قيل على الله وقيل على المؤلم.

ومنها اللطف، وهو فعل يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى اللطف المحصل وتقدما.

ومنها الاختراع، وهو أن بعض المعتزلة ذهب إلى أن المعصوم أو التائب، إن علم الله أنه إن بقي يكفر أو يفسق، وجب عليه أن يخترمه، وأكثر المعتزلة على أنه لا يجب.

ومنها الصلاح والأصلح، وقد تقدم ما فيهما.

1- سقطت من نسخة "أ".

2- في نسخة "ب": النبويات.

{التنبيه الثاني: الحسن والقبح يطلق على ثلاثة أمور}

الثاني: تقدم أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة أمور، واحد منها هو محل النزاع. وقال ابن الحاجب: «يطلقان لثلاثة أمور إضافية: الأول: ما يوافق الغرض أو يخالفه. الثاني: ما أمر بالثناء على فاعله أو الذم. الثالث: ما لا حرج في فعله أو فيه». قال بعض شراحه: وليس واحد منها محلا للنزاع، وقال سعد الدين في حواشيه على العضد: «والظاهر أن محل النزاع هو المعنيان الأخيران / كما قال بعض الشارحين» انتهى. 540

واعلم أن أفعال الله تعالى جميعا ستة بالاعتبار الثاني، لأنها أمر بالثناء على فاعلها تعالى، ولكن بعد ورود الشرع، وكذا بالاعتبار الثالث، إذ لا حرج عليه تعالى، وأما الاعتبار الأول فلا توصف بحسن ولا قبح، لأنه تعالى منزه عن الغرض، هذا إن اعتبرنا أن المراد غرض الفاعل، وأما إن اعتبرنا غرض غيره، فهي تكون حسنة عند من وافقت غرضه وقبيحة عند من لم توافقه.

{التنبيه الثالث: الاتفاق على أنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا}

الثالث: وقع الاتفاق على أنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا، أما عندنا فلأنه لا قبيح في حقه تعالى، ولا واجب عليه كما مر، وأما عند المعتزلة، فلأن كل ما هو قبيح عندهم فهو يتركه البتة، وما هو واجب فهو يفعله حتما.

{التنبيه الرابع: في فروع التحسين والتقبيح ومراتب المحال}

الرابع: من فروع التحسين والتقبيح نفي الغرض في أفعال الله تعالى، وقد تقدم "وتكليف ما لا يطاق" والصحيح عندنا جوازه، إذ لا يقبح من الله تعالى شيء ولا حق عليه لعبيده، إلا أن المحال ثلاث[1] مراتب، إحداها: المحال لذاته كالجمع بين الضدين. الثاني: المحال لعدم تعلق قدرة العبد به مع كونه ممكنا في نفسه كخلق العبد الجرم أو صعوده إلى السماء. الثالث: المحال لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع، ولا نزاع في وقوع التكليف بالثالث، فضلا عن الجواز، واختلف في الأولين، والصحيح أنه جائز وأنه لم يقع.

---

[1] - في نسخة "ب": ثلاثة مراتب.

{التنبيه الخامس: أمور وقع فيها النزاع بين أهل السنة وبين المعتزلة تفرعت عن مباحث الأفعال}

الخامس: من تفاريع مباحث الأفعال الكلام على أمور وقع النزاع فيها بيننا وبين المعتزلة.

منها: الختم والطبع والأكنة والانفعال، وهي عندنا خلق الضلال في القلب، كما دلت عليه الآيات وتأولوها على معنى أن الله تعالى سماها مختوما عليها ومطبوعا، أو جعل على قلوب الكافرين سمات تعرف بها أو منعها من اللطف المقرب إلى الطاعة أو من الإخلاص الموجب لقبول العمل، بناء منهم على أن خلق الضلال في القلب قبيح، وقد أبطلناه.

ومنها الهداية والتوفيق، والهداية عندنا خلق الاهتداء، والتوفيق خلق القدرة على الطاعة، وقيل خلق الطاعة والخذلان ضده، وتأول المعتزلة الهداية والتوفيق بالدعوة العامة بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان تعالى هو الخالق لذلك لما صح منه المدح والذم والثواب والعقاب، ثم إن الله تعالى هو الخالق للكل، وبيده التوفيق والخذلان والهداية والإضلال، وجميع ما مر، وهذا مذهب أهل الحق، قال تعالى: ﴿يُضِلُّ / مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾[1] والآيات في هذا المعنى أكثر من أن تحصى. 541

قال تقي الدين رحمه الله تعالى: «ومما قرع سمعي في مناظرة بعض العلماء أنه ناظر بعض الإمامية في إضافة الغواية إلى الله تعالى، فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[2] ففي هذه الآية إضافة الإغواء إلى الله تعالى، فلم يجد الإمامي جوابا، وعجز عن التأويل، فقال ذلك الرافضي: أخطأ نوح عليه السلام فغضب الشيخ وترك

---

[1] - النحل: 93 ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[2] - هود: 34 ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

المجلس، وقال لا نجلس في موضع تخطأ فيه الأنبياء، فلقيه بعض أئمة عصره وفريد دهره فقال له: لقد أمكنتك معه فرصة فتركتها، هذا الرجل يقول بالإمام المعصوم فإذا لم تثبت عصمة النبي عن الخطأ فيما تصح نسبته إلى الله تعالى، فبأي طريق تثبت عصمة الإمام الذي هو ثانيه وخليفته؟ قال: فانظر كيف يصد الله أهل العناد عن طريق الرشاد» انتهى.

ومنها الأجل، وهو الزمان الذي حددت به حياة الحيوان، والمقتول عندنا مات بأجله، وفعل الله تعالى فيه. وقال المعتزلة: «القاتل قطع أجل المقتول» بناء على أصلهم الفاسد في أن للعبد تأثيرا مباشرة أو تولدا.

ومنها الرزق، وهو عندنا ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكله حلالا <كان>[1] أو حراما، وقال المعتزلة: «الحرام غير رزق» بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين.

ومنها التسعير، والمسعر عندنا هو الله تعالى كما ورد في الحديث حين وقع غلاء بأهل المدينة فأتوه ﷺ وقالوا سعر لنا يا رسول الله، فقال: (المسعر هو الله)[2] وقال المعتزلة: يكون التسعير من العبد إما تولدا كإضافة السبل ومنع التبايع وادخار ذلك الجنس، وإما مباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- الحديث أخرجه أبو داود في السنن، كتاب البيوع والإجارات، باب: في التسعير. والترمذي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في التسعير (من حديث أنس). وابن ماجة في كتاب التجارات، باب: من ذكره أن يسعر.

{فصل: الكلام في النبويات وما يلتحق بها من السمعيات}

قوله: "**فصل...**"[1] الخ، وقع الفراغ من الإلهيات وشرع يتكلم في النبوءات وما يلتحق بها من السمعيات كأحكام المعاد. وقد تطلق النبويات عليهما معا، فيقال علم الكلام إما إلهيات وإما نبويات، وهذا بحسب الأهم الذي اقتصر عليه المؤلف في كتبه، وإلا فقد بقي ما سوى ذلك من مباحث الجواهر والأعراض، والمقدمات الكلية والمعلومات.

542 وينقسم أيضا ما ذكره إلى عقليات وسمعيات / أما العقليات فالإلهيات في الجملة، ويلتحق بها العلم بجواز النبوءة ووقوعها، ودلالة المعجزة عليها، كما مر في كلام الغزالي من أن «المتكلم ينظر في أعم الأشياء، وهو الوجود ويقسمه إلى قديم وحادث، حتى إذا أثبت وجود الواجب تعالى وما يستحقه، وعلم أن خلق الأفعال جائز في حقه تعالى، وأن النبوءة من جملة هذا الجائز، وأنها وقعت، وأن الله تعالى قادر على تصديق الأنبياء بالمعجزات، حينئذ يتلقى من الرسول ما يرد من قبله، وينقطع نظر العقل»، وبهذا تعلم أن ليس جميع النبويات سمعيات.

{المراد بالنبويات والسمعيات عند متكلمي الأشاعرة}

وعبر صاحب المواقف[2] وصاحب المقاصد[3] عن النبويات بالسمعيات ويراد بهما[4] ما يتوقف عليه السمع كالنبوءة، أو يتوقف هو على السمع كالمعاد وإثبات السعادة والشقاوة، كما قال السيد في شرح المواقف، ولا مشاحة حينئذ في التعبير.

---

[1]- العمدة: 234.

[2]- صاحب المواقف يعني عضد الدين الإيجي في كتابه: المواقف في علم الكلام، وقد سبقت ترجمة الإيجي في الجزء الأول ص: 133 هامش 4 من الحواشي.

[3]- صاحب المقاصد يعني به الإمام التفتازاني تلميذ العضد في كتابه المقاصد، وقد سبقت ترجمة للتفتازاني في الجزء الأول ص: 116 هامش 5 من الحواشي.

[4]- في نسخة "ب": ومرادهما.

{من الجائزات ويجب الإيمان به بعثة الرسل إلى العباد}

قوله في المتن: "**ويجب الإيمان به**"[1] جملة معترضة بين المبتدأ والخبر، أي من الجائزات بعث الرسل، ويجب الإيمان به أي بوقوعه، أو معطوف على المجرور أي من الذي يجوز، ويجب الإيمان به بعث الرسل والأول أنسب، ولو أراد الثاني لأنث الضمير.

قوله: "**ليبلغوهم**"[2] متعلق ب"بعث".

قوله: "**لما عرفت**"[3] ظاهر العبارة أنه متعلق بالاستقرار الذي يتعلق به المجرور الأول، أعني من الجائزات، ولا يصح إذ العقل على تقدير توصله إلى ما ذكر، لا يمنع جواز البعث، اللهم إلا أن يلاحظ معنى الحكم بذلك الاستقرار، والأظهر [تعلقه][4] ب"يبلغونهم" أو ب"بعث" ملاحظا فيه فائدة التبليغ، أو بمقدر يدلان عليه.

{المراد بالإلهيات الصفات فقط في كلام السنوسي}

قوله: "**من الإلهيات وما يتعلق بها**"[5] الظاهر أنه أراد بالإلهيات الصفات فقط، بدليل عطف ما يتعلق بها عليه يعني كمباحث الأفعال والنظر، ولو أراد بالإلهيات جميع ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز، وما يوصل إلى شيء من ذلك لشمل الجميع، واستغنى عن العطف وعلى ما ذكر، فيناسبه أن يقول شرع في النبويات وما يتعلق بها، وقد قدمنا الكلام على هذا التقسيم.

{المراد بالنبويات في كلام السنوسي}

قوله: "**وينحصر الكلام فيها**"[6] أي في النبويات، فإن أريد النبويات فقط، فالانحصار في الثلاث ظاهر، لكن يفوت التنبيه على ما يتعلق بها في هذه الترجمة، وإن أريد

---

[1]- العمدة: 234. جاء في متن العقيدة الكبرى: «فصل: ومن الجائزات ويجب الإيمان به بعث الرسل إلى العباد ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع، لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما».

[2]- نفسه: 234.

[3]- نفسه: 234.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 234.

[6]- نفسه: 234.

ما هو أعم، فلا ينحصر ذلك في ثلاث مسائل على ما ذكر، إلا أن يجعل قوله "وما يتعلق بذلك" شاملا لكل ما يرد من تصديق النبي ﷺ فيما جاء به من الحشر والنشر والصراط والحوض وتطاير الصحف، / ونحو ذلك من التنزيه عن الظواهر المستحيلة مع الإيمان بها. وذكر أصول الأحكام، والتفضيل بين الصحابة وذكر عدالتهم ونحو ذلك، فيعم التقسيم وينحصر فيما ذكر.

543

وعلى هذا يكون عطف قوله: "وما يتعلق بذلك" إما على إقامة الدليل والإشارة إليه، وخص ذلك به لاتصاله به. وإما على ثلاث مسائل والإشارة إليها، أي ينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل وما يتعلق بذلك، وأفرد الضمير وذكره، لأن المقصود ما ذكر، كقوله:

إنَّ لِلْخَيْرِ وَللشَّرِّ مَدًى ❖ وَكِلا ذَلك وجهٌ وَقَبَل[1]

وعلى الوجه الأول يتعين الاحتمال الأول.

{المسألة الأولى: في معنى النبوة والنبي}

قوله: "**من النبأ وهو الخبر**"[2] ظاهره أن النبأ والخبر مترادفان، وهذا هو المعروف في كتب اللغة، وذكر المناوي[3] في شرح ألفية العراقي أن «النبأ هو خبر ذو فائدة يحصل العلم به، -قال:- ولا يسمى نبأ حتى تجتمع فيه هذه القيود الثلاثة» وهذا غريب، وإن كان ذلك كله متحققا في خبر النبي ﷺ.

[1]- موطن الشاهد "كلانا" في قول القائل كلانا غني عن أخيه حياته وجه الاستشهاد: إضافة "كلا" إلى الضمير المتصل "نا" وهو لفظ مشترك يدل على الاثنين والجماعة، فصحت إضافة "كلا" إليه، ومعلوم أن دلالة "نا" على الاثنين من دلالة المشترك على أحد معانيه، وقائل البيت هو عبد الله بن الزبعري بن قيس السهمي القرشي أبو سعد شاعر قريش في الجاهلية، كان شديدا على المسلمين إلى أن فتحت مكة فهرب إلى نجران، فقال فيه حسان أبياتا، فلما بلغته عاد إلى مكة فأسلم، واعتذر، ومدح النبي ﷺ فأمر له بحلة. الأغاني/1: 4-14، سمط اللآلي: 387.

[2]- العمدة: 234.

[3]- محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، ثم المناوي، القاهري (952/ 1031 هـ)، متصوف فاضل تعلم في القاهرة وصنف كتبا منها "شرح تائية ابن الفارض" و"شرح المشاهد" لابن العربي و"حاشية الأزهرية". الأعلام/1: 65 – خلاصة الأثر/2: 193 – البدر الطالع/1: 357.

قوله: "**بمعنى فاعل أو مفعل**"[1] ظاهره أنه يجيء اسم الفاعل هنا من الثلاثي والرباعي متعديا فيهما، ولم يبلغنا تعديه إلا بالهمز أو بالتضعيف في هذا المعنى، فكان ينبغي أن يقول أو بمعنى مفعِل أو مفعل، أو يقتصر على ذكر فاعل مراد به اسم الفاعل من حيث هو لا الصيغة المخصوصة.

قوله: "**ويصح ترك الهمزة...**"[2] الخ، قال في القاموس: «ترك الهمز هو المختار»[3].

{ما يحتمله لفظ النبي المهموز والمدغم من معان}

قوله: "**من النبوة**"[4] أي بفتح النون، ويقال أيضا النباوة بمعنى الارتفاع، مصدر نبا الشيء ينبو نبوة ونباوة، واشتق النبي من هذا المصدر على صيغة المبالغة لارتفاع شأنه وعلو مكانه، إلا أن ما ذكر من الارتفاع في الواوي يكون في المهموز أيضا، ففي القاموس «نبأ الشيء يعني بالهمز ارتفع»[5].

واعلم أنه يجوز أن يكون النبي بالهمز مأخوذ من النبيء بالهمز، على وزنه وهو الطريق الواضح، لأن النبي طريق إلى الله تعالى، وكذا يجوز أن يكون النبي بالإدغام مأخوذ من النبي على وزنه واويا وهو الطريق أيضا، وقد تلخص من هذا أن المهموز يحتمل ثلاثة معان: وهو[6] الخبر والارتفاع والطريق، والمدغم يحتمل أن أصله الهمز أو الواو، وإذا كان واويا فيحتمل معنيين، وهما: الارتفاع والطريق.

قوله: "**عن طور البشر...**"[7] الخ، الطور يستعمل بمعنى القدر وبمعنى الحد، وكلاهما صالح ها هنا[8].

---

1 - العمدة: 234.

2 - نفسه: 234. في نسخة "ب": الهمز بدل الهمزة.

3 - القاموس المحيط: 67.

4 - العمدة: 234.

5 - لقاموس المحيط : 67.

6 - في نسخة "ب": وهي.

7 - العمدة: 234.

8 - في نسخة "ب": صالح هنا.

544

قوله: **"وليست النبوءة / صفة..."**[1] الخ، يريد لأن الإنسان من نوع البشر، ويستحيل اختصاص بعض أفراد النوع بأمر ذاتي، لاستواء الأفراد جميعا في الحقيقة ولوازمها، وإلى رد هذا المذهب الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[2] فأثبت لنفسه البشرية والتميز بالوحي، وهو أمر عارض جائز خصصه الله تعالى به من دون سائر الأفراد لا ذاتي، و"الكرامية" نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني[3] وتقدم ضبطه.

{معنى النبوءة بين الفلاسفة والمتكلمين}

قوله: **"ولا مكتسبة..."**[4] الخ، يريد أن النبوءة عندنا هي خصيصا من الله تعالى، لا يبلغ العبد أن يكتسبها، والفلاسفة لما لم يقولوا بثبوت الملك، ذهبوا إلى أن المعنى المسمى بالنبوءة هو صفاء وتجلي[5] للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، فهم وافقونا على إطلاق النبوءة لكن يفسرونها بغير المعنى الذي نريد، فنحن نقول: النبوءة عبارة عن اختصاص بسماع وحي من الله تعالى، وهذا المعنى لا نزاع فيه، فإنهم لا يسعهم أن يقولوا باكتسابه بل هم لا يثبتونه أصلا، وهم يقولون عبارة عن صفاء النفس وجلائها، ولا ننازعهم في هذا المعنى، فإنه قد يكون مكتسبا وليس بنبوءة.

إذا فهمت هذا، فقول المصنف "ولا مكتسبة" ينبغي أن يكون معناه أن النبوءة ليست هي المكتسبة، أي ليست هي ذلك المعنى المكتسب، وهو صفاء مرآة النفس، وإنما هي معنى آخر غير مكتسب وهو الاختصاص المذكور، ليعلم بذلك أن الخلاف إنما هو في

---

[1]- العمدة: 234.

[2]- الكهف: 110. ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ وفصلت: 6 ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾.

[3]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 146 هامش 2 وتقدم ضبطه في نفس الجزء ص: 175.

[4]- العمدة: 234.

[5]- في نسخة "ب": وتجل.

التسمية، وأن النبوءة اسم لماذا، وليس معناه أن النبوءة بالمعنى الذي نعرف ليست مكتسبة، وقيل مكتسبة، فإن هذا لا يصح إذ لا يدعي أحد أن النبوءة بهذا المعنى مكتسبة وهذا التقرير يندفع به الإشكال، لكنه بعيد عن مساق الكلام. تأمل.

قوله: "**يرون التزكية**"[1] أي التخلية: ولو عبر بها كان أظهر.

{الفلاسفة مقرون بالاحتياج إلى النبوءة والمعجزات لكن على أوجه لا توافق ما علم من الدين بالضرورة}

قوله: "**صقالا في مرآة...**"[2] الخ، الصقال بكسر الصاد المهملة على وزن كتاب اسم، وينبغي أن تعلم في هذا المقام أن الفلاسفة يقرون بالاحتياج إلى النبوءة وبالمعجزات، وسماع الوحي من الملك، إلا أن ذلك على أوجه لا يوافق ما علم من الدين ضرورة.

أما الاحتياج إلى النبوءة فإنهم قالوا الإنسان محتاج بالطبع إلى التمدن، أي الاجتماع مع أبناء جنسه، إذ لا يستقل الواحد بما يحتاج إليه في أمر معاشه، فلابد من التعاون / والتشارك، ولا يتم ذلك إلا بمعاملات ومعاوضات فيما بين الناس، ولا ينتظم ذلك إلا بقانون متفق عليه، ضابط لجميع الجزئيات المحتاج إليها، يكون مبنيا على العدل والإنصاف لئلا يقع الجور فيختل النظام. 545

وذلك القانون هو الشرع، ولابد من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الباقين بخصوصية فيه، ويكون من قبل خالق الكل، إذ لو لم يكن من قبله لما قبلوه، ولما انقادوا إليه، ولابد أن يكون إنسانا ليخاطبهم بكل ما يحتاجون ويراجعوه فيما ينزل بهم، فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوءة، وذلك الإنسان هو الشارع لتلك القوانين، ولابد من أمر مختص يدل على أن شريعته من عند ربه.

قالوا: وهذا الإنسان المسمى بالنبي، لابد أن يختص بأمور ثلاثة وهو[3]: الاطلاع على المغيبات، وظهور خوارق العادات، ومشاهدة الملك مع سماع كلامه، ومعنى ذلك أن يكون

1- العمدة: 234.

2- نفسه: 234.

3- في نسخة "ب": وهي.

كاملا في قوته النفسانية، أي الإنسانية والحيوانية المدركة والمحركة، بمعنى أن نفسه[1] القدسية[2] لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالنفوس السماوية المنتقشة بصور الكائنات كلها لما بينها وبينها من مناسبة التجرد، وقلة التفاتها إلى الأمور الجاذبة، تكون بحيث يحصل لها جميع ما يحصل للنوع دفعة أو كالدفعة، إذ لا احتجاب هنالك، وأن قوته[3] المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة تصورا أو أشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا، وأن قوته المحركة تكون بحيث يكون العالم السفلي، وهو عالم العناصر مطاوعا لها مطاوعة بدنها لها، فتتصرف فيه بالتأثيرات، والأفعال الخارقة للعادة، وهذا المعنى هو مرادهم بالخصوصية، وبمشاهدة الملك.

هكذا قرره الأئمة. وقد بان لك أنهم لا يقولون بالبعثة على ما نقول بها، ولا بسماع الوحي ولا الملك على ما نقول به، ولا بالمعجزة كذلك، وهذه أمور معلومة من الدين ضرورة، وقد أنكروها، وذلك كفر.

{في الفرق بين النبي والرسول}

قوله: "**فالمختص بالأول والثاني رسول...**"[4] الخ، المراد بالأول [سماع][5] الوحي من الله تعالى، والمراد بالثاني الأمر بالتبليغ والاختصاص بهما هو أن يسمعه الله تعالى وحيه ويأمره بتبليغه، وهذا هو الرسول، فهو إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه.

قوله: "**وبالأول فقط نبي**"[6] أي بأن يوحي إليه فقط وليس يؤمر بالتبليغ، وهذا / هو النبي، فهو إنسان أوحي إليه وكثيرا ما يقول بعض المصنفين وبعض المدرسين: النبي 546

---

[1] - النفس: هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية. التعريفات: 262.

[2] - النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريبا من ذلك على وجه يقيني؛ وهذا نهاية الحدس. التعريفات: 314.

[3] - القوة: وهي تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية تسمى قوى طبيعية، وقوى النفس الحيوانية تسمى نفسانية، وقوى النفس الإنسانية تسمى قوى عقلية. التعريفات: 188.

[4] - العمدة: 235.

[5] - سقطت من نسخة "أ".

[6] - العمدة: 235.

[إنسان][1] أوحي إليه ولم يؤمر بالتبليغ، ثم يحكمون مع ذلك بأن النبي أعم مطلقا من الرسول وهذا غلط، وقلة تأمل، إذ مع تقييده بعدم الأمر بالتبليغ يكون مباينا للرسول لا أعم كما لا يخفى على ذي مسكة.

قوله: "**وقيل هما بمعنى**"[2] يعني يكونان بمعنى الرسول المشهور، قال سعد الدين: «النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، -قال:- وكذلك الرسول» يعني فهما بمعنى كما قال المصنف. ثم قال السعد: «وقد يخص، يعني الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخص من النبي، واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع[3] عليه السلام، وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك، والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب [أو][4] إلهام أو تنبيه في منام»[5] انتهى.

وقال تاج الدين ابن عطاء الله[6] في لطائف المنن في قوله ﷺ (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)[7] ما نصه: «وهاهنا نكتة، وهو أنه ﷺ لم يقل علماء أمتي كرسل بني إسرائيل، فمن الناس من ظن أن النبي هو الذي نبئ في نفسه، والرسول هو الذي أرسل لغيره، وليس الأمر كما ظن هذا القائل، ولو كان كذلك فلم خص الأنبياء دون الرسل بالذكر في قوله: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)، ومما يدلك على بطلان هذا المذهب قوله سبحانه: ﴿وَمَآ

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 235.

[3] - يوشع بن نون بن افرائيم... ابن إبراهيم الخليل عليهم السلام، ذكره الله تعالى غير مصرح باسمه في قصة الخضر في قوله: ﴿وإذ قال موسى لفتاه﴾.

[4] - سقطت من نسخة "أ".

[5] - نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد /5: 5-6.

[6] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 118 هامش 6 من الحواشي.

[7] - حديث موضوع لا أصل له باتفاق العلماء، وهو مما يستدل به القاديانية الضالة على بقاء النبوة بعده ﷺ. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: مجلد 1 رقم الحديث 466. الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: 113. الفوائد المجموعة: 286.

أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾[1] الآية، فدل على أن حكم الإرسال يعمهما، وإنما الفرق ما قال بعض أهل العلم من أن النبي لا يأتي بشريعة جديدة، وإنما يأتي مقررا لشرع من كان قبله، كيوشع بن نون فإنه إنما جاء مقررا لشريعة موسى عليه السلام، وآمرا بالعمل بما في التوراة ولم يأت بشرع جديد، والرسول كموسى عليه السلام إذ أتى بشرع جديد وهو ما تضمنته التوراة، فقال ﷺ: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل) أي يأتون مقررين ومؤكدين وآمرين بما جئت به لا أنهم يأتون بشرع جديد»[2].

قوله: "**وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه...**"[3] الخ، هذا إذا أخذنا الإنسان جنسا في تعريف النبي دون تعريف الرسول ليكون الرسول عاما للبشر والملك، وهذا صحيح لقوله تعالى: ﴿جاعل الملائكة رسلا﴾[4] وكأنه إنما قيد الرسول بالإنسان في المشهور / مراعاة للاصطلاح، وغالب العرف أن البعثة لعامة الناس، وإلا فالملائكة يكونون رسلا قطعا. 547

قوله: «**وقيل هما متباينان...**"[5] الخ، إن أريد التباين بحسب المفهوم فقط فلا إشكال، ولا ينافي ذلك صحة الإجماع[6]، فإن العام والخاص ربما أطلق عليهما التباين نظرا إلى تباين مفهوميهما وإن لم يكن بينهما تباين باعتبار الماصدق، وإن أريد التباين مفهوما ومصدوقا على ما هو أصل التباين، وهو المفهوم من قوله: "يحكمون بالمنزل على غيرهم"، إن أريد أنهم لا يكونون إلا كذلك فهذا لا يصح مع وجود اجتماعهما، كما وقع في كلام الله

---

[1]- الحج: 50 ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم﴾.

[2]- قارن بلطائف المنن: 16-17.

[3]- العمدة: 235.

[4]- فاطر: 1 ﴿الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾.

[5]- العمدة: 235.

[6]- في نسخة "ب": الاجتماع.

تعالى، وقد خاطب الله محمدا ﷺ بالنبي وبالرسول، وكذا غيره، فلا يسع هذا القائل إلا أن يريد الوجه الأول وهو الصحيح، لكنْ لا يخالف ما قبله.

{المسألة الثانية: في حكم الرسالة}

قوله: "**وأوجبتها المعتزلة...**"[1] الخ، إن قيل: كيف يتصور أن توجبها المعتزلة وهم يقولون باستقلال العقول بإدراك الأحكام من غير حاجة إلى الشرع، فهم الأحرياء أن يمنعوا الشريعة، ويقولون[2] إنها عبث، فكيف بأن يوجبوها؟

{تصور مراد المعتزلة من قولهم بوجوب الرسالة على الله تعالى}

قلت: كأنهم يقولون إن العقول وإن كانت تستقل بإدراك ما ذكر، لكن آراء الناس تختلف وأهواؤهم لا تأتلف، ومن ضرورة ذلك وقوع التنازع والتخاصم والتعادي والتظالم، فكان الأصلح بهم أن يقيم الله لهم سفيرا وخليفة في الأرض [مؤيدا][3] بمعجزات يعلم بها أنه من عند رب العالمين، لينقاد إليه الكل، ويسمعوا ويطيعوا، فيؤلف بين الناس، ويوقفهم على ميزان العدل والإنصاف، وترك النزاع والاختلاف، فيستقيم التعامل والتحاكم وينحسم التحامل والتظالم، وإذا كان هذا هو الأصلح في حقهم، وجب على الله تعالى بناء على الرأي السابق من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، وقد تشعب مذهبهم من مذاهب الفلاسفة، أهلكهم الله أجمعين. وإذا حقق أنه تعالى لا يجب عليه مراعاة صلاح ولا أصلح بما مر من البراهين التي هي من الشمس المنيرة أوضح، اضمحل جميع ما تخيلوه، وانتقض كل ما أصلوه.

{البراهمة فرقة تمنع بعثة الرسل}

قوله: "**ومنعتها البراهمة...**"[4] الخ، قال في القاموس: «البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل»[5] انتهى، وهو بظاهره موافق لكلام المصنف في أنهم يمنعونها عقلا،

---

[1]- العمدة: 235.

[2]- في نسخة "ب": يقولوا.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 235.

[5]- القاموس المحيط: 1395.

وكذا قول المقترح: «جحدت البراهمة جواز بعثة الرسل» يوافقه، لكن ظاهر كلام سعد الدين، بل صريحه أنهم لا يمنعون الجواز، وإنما يقولون / لا حاجة إليها، فلا تثبت. 548

قال في شرح المقاصد: «المنكرون للنبوءة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة: جمع من الهند أصحاب برهام، ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر، ونزوله من السماوات. ومنهم من لاح ذلك من أقواله وأفعاله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات. -قال:- وهؤلاء آحاد أوباش من الطوائف، لا طائفة معينة تكون لها ملة ونحلة»[1] انتهى، وقد تبين منه أن البراهمة يجوزونها عقلا، وإنما منعوها من جهة عدم الاحتياج إليها خلاف ما قال المصنف والله أعلم.

{شبه المخالفين دائرة بين التحسين والتقبيح ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح}

قوله: "**إن حقق ما مضى من بطلان[2] أصل التحسين...**"[3] الخ، أشار بهذا الكلام إلى أن شبه المخالفين دائرة على القول بالتحسين والتقبيح، ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح، فمن أقوى شبه البراهمة أن قالوا ما تجيء به الرسل إما أن تقتضيه العقول أم لا، فإن اقتضته العقول وحكمت بحسنه أو قبحه، ففي العقول مندوحة عن البعثة، وإن لم تقتضه العقول لم يقبل. وأيا ما كان فلا حاجة إلى الرسل.

ورد بأوجه أحدها: أن هذا مبني على أصل التحسين والتقبيح وقد أبطلناه. ثانيها: أنا نختار القسم الأول، ونقول ما المانع من أن تكون الفائدة التوكيد والتقوية كما في تعاضد الأدلة أو التنبيه والتذكير كما في تكرير القصة. ثالثها: أنا نختار الثاني قولكم ما لا تقتضيه العقول لا يقبل. قلنا: ما المانع من أن يكون منتهى العقول تجويزه ونستفيد من الشارع وقوعه أو لا وقوعه، أو نقول ما المانع من أن يكون عدم اقتضاء العقول إياه ليس لإحالتها إياه، بل لقصورها عن إدراكه، فلابد من شارع يبينه.

---

[1] - قارن بشرح المقاصد/5: 9.

[2] - وردت في نسختي "أ" و"ب": إبطال.

[3] - العمدة: 235.

[ومن شبههم أن قالوا مدعي الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة، ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد وجود الخارق على وفق دعواه لا يدل على صدقه، فإنا نشاهد كثيرا من الخوارق تقع ولا تدل، ويشير المصنف إليها وإلى أجوبتها فيما يأتي حيث ذكر حجر المغناطيس، وسنزيدها هناك بيانا إن شاء الله تعالى][1].

{من شبه أهل الخلاعة في الشريعة والجواب عنها}

ومن شبه المتهاونين أهل الخلاعة أن قالوا إن في الشريعة أمورا قبيحة كذبح الحيوان، وبعض الهيئات في الصلاة وكغسل بعض الأعضاء مع تلوث الباقي، وغير ذلك.

والجواب: أن هذا مبني منكم على تحسين العقل وتقبيحه، ونحن نقول إن جميعها 549 / أمور تعبدية فرضها الله تعالى امتحانا للمكلفين، ولعل فيها حكما ومصالح لا يدركها إلا الراسخون في العلم، وإذا جوزتم في أفعاله أن يسلب الإنسان العقل حتى يتعرى في المحافل ويلقي نفسه في النجاسات ونحوها، ويخلقه مقعدا أو أبرص أو مجذوما أو مشوه الخلقة، فلم لا تجوزون ذلك في أحكامه، وهي أخف، وقد بسط المؤلف هذا المعنى في شرح المقدمات.

{المسألة الثالثة: فوائد البعثة}

قوله: "**إلى بعض فوائد البعثة...**"[2] الخ، قال الشيخ سعد الدين: «البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى: منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[3]. ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني. ومنها إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك

1- ساقط من نسخة "أ".

2- العمدة: 235.

3- تضمين لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾. النساء: 164.

الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة. ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها. ومنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار، مع ما فيها من الأخطار. ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة، في العلميات والعمليات.

ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات. ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن. ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي، ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات، إلى غير ذلك من الفوائد. -قال:- فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله، والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء»[1] انتهى الغرض منه.

وأشار بقوله «لطف من الله ورحمة» إلى أنها ليست بواجبة كما مر، وقد ذكر بعد هذا الكلام قول المعتزلة والفلاسفة في وجوبها، ثم قال في آخره «فالحق أن البعثة لطف من الله ورحمة، يحسن فعلها، ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف، ولا تنبني على استحقاق من المبعوث، واجتماع أسباب وشروط فيه، بل ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[2] من عباده، وهو ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[3]»[4] انتهى.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 6.

[2]- تضمين للآية 104 من سورة البقرة ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾.

[3]- تضمين للآية 125 من سورة الأنعام: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ﴾.

[4]- شرح المقاصد/5: 8.

قوله: "**في هذا النوع**"[1] أي ما يستقل العقل تارة بإدراكه، / وهذا معنى ما مر في كلام سعد الدين: «من أن من فوائد البعثة معاضدة العقل فيما يدركه، كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه».

قوله: "**كالمباح وخطاب الوضع**"[2] أي وكالمكروه، فإن فعله ليس بطاعة ولا معصية، أي ليس فيه ثواب ولا عقاب، وقد يجعل معصية من حيث إنه اقتحام النهي.

قوله: "**إلا من قبل الشرع**"[3] أي من جهته بكسر القاف وفتح الباء.

{الكلام في المعجزة}

قوله: "**وتفضل سبحانه بتأييدهم...**"[4] الخ، أشار بالتفضل إلى أن بعثة الرسل غير واجبة، وأن تصديقهم بالمعجزات غير واجب، إذ يجوز أن يصدقهم بخلق العلم الضروري بصدقهم، أو بترك ذلك، فإن تكليف ما لا يطاق جائز عندنا وإنما ذلك فضل منه تعالى، حيث بين للناس وأوقع ذلك عن نظر واستدلال ليثيب عليه، وسنزيد ذلك شرحا بعد إن شاء الله تعالى.

{حقيقة الإعجاز}

قوله: "**مأخوذ من الإعجاز...**"[5] الخ، قال سعد الدين: «وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسما له، فالتاء يعني في لفظ المعجزة للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة»[6] انتهى.

قوله: "**يشعر بحقيقة العجز**"[7] يعني لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

---

[1]- العمدة: 235.

[2]- نفسه: 236.

[3]- نفسه: 236.

[4]- نفسه: 236.

[5]- العمدة: 236.

[6]- قارن بشرح المقاصد/5: 11.

[7]- العمدة: 236.

قوله: "**يقارن المعجوز عنه**"[1] يعني ولا يتقدمه لما مر من أن العجز لا يتعلق صلاحيا بخلاف القدرة، وكذا لا يتأخر بالجزاء.

قوله: "**والمعارضة منتفية**"[2] قد يقال إن أريد بانتفائها أن الناس لا يحاولونها، فهذا لا يصح إلا باعتبار كل فرد، وأما باعتبار المجموع فهنالك من حاولها كمسيلمة[3] فافتضح، وإن أريد بانتفائها أنها لا وجود لها في نفسها حتى يعجز عنها أو يقدر عليها، فهذا لا يمنع تعلق العجز بها، فإن تصورها ووجودها في الأذهان مع كونها من مقدور البشر كاف كما في عجز الصانع عن فعل صنعة مخصوصة.

والجواب أنه أراد أن العجز لا يتعلق إلا بالموجود المقدور عليه، كما قرره سعد الدين قال: «ذكر إمام الحرمين بناء على رأي الأشعري أن ههنا تجوزا آخر، هو استعمال العجز في عدم القدرة، كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة، وإنما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه، حتى إن عجز الزمن إنما هو عن القعود، بمعنى أنه وجد منه اضطرارا لا اختيارا، فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية»[4] انتهى ولا يخلو عن بحث.

قوله: "**وأطلق العجز على انتفاء القدرة...**"[5] الخ، كون هذا مجازا مبني على رأي الأشعري / في أن العجز ضد القدرة وهو الصحيح. 551

{الكلام في تعريف الجهل}

قوله: "**كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم...**"[6] الخ، هذا بناء على أن الجهل هو تصور المعلوم على خلاف ما هو به على أن يكون مخصوصا بالمركب منه، ويكون

1- العمدة: 236.

2- نفسه: 236.

3- مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حليب الحنفي الوائلي أبو ثمامة متنبئ من المعمرين، وفي الأمثال أكذب من مسيلمة، توفي في معركة قادها خالد بن الوليد سنة 12 هـ. قال عمارة بن عقيل:

أكان مسيلمة الكذاب قال لكم ❖❖❖ لن تدركوا المجد حتى تغضبوا مضر . الأعلام/7: 226.

4- قارن بشرح المقاصد/5: 11.

5- العمدة: 236.

6- نفسه: 236.

في البسيط مجازا وهو أحد قولين ذكرهما في جمع الجوامع: أحدهما أن الجهل اسم للقدر المشترك بين البسيط والمركب، بمعنى أنه هو انتفاء العلم بالمقصود على ما قرره الجلال المحلي[1]، والثاني أنه مخصوص بالمركب، وهو مأخوذ من ظاهر الأرجوزة الصلاحية[2] حيث قال فيها:

وإن أردت أن تحد الجهل	من بعد حد العلم كان سهلا
هو انتفاء العلم بالمقصود	فافهم فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر	من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا حرفه	وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته	فافهم فهذا القيد من تتمته

والمشهور أن الجهل مشترك بين البسيط والمركب[3]، لا متواطئ ولا مخصوص بالمركب، لكن ما ذكر من التجوز في كلام الإمام هو مبني على أن بين العلم والجهل تضاد، أو أنهما وجوديان معا، وحينئذ إطلاق الجهل على عدم العلم مجاز قطعا.

{بيان تعليل إعجاز تلاوة النبي ﷺ للقرآن الكريم}

قوله: "**إذ غيره إذا تلاه إنما يحكيه...**"[4] الخ، هذا الكلام لا يخلو عن خفاء، وذلك أن تلاوة النبي ﷺ إذا كان إعجازها لأجل كونها أخذا عن الملك كما علل، فالأخذ عن الملك هو المعجز لا مطلق التلاوة، وهناك تفصيل وهو أن ألفاظ القرآن إما أن يكون جبريل هو

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 5 من الحواشي.

[2]- الأرجوزة الصلاحية قصيدة نظمها صاحبها وقدمها إلى صلاح الدين الأيوبي الذي كان أشعري المذهب في الاعتقاد.

[3]- الجهل يطلق عند المتكلمين على معنيين: الأول الجهل البسيط: وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون علما، فلا يكون ضدا للعلم، بل مقابلا له تقابل العدم والملكة، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول، الجهل البسيط بعدم العلم يسمى نسيانا.

الجهل المركب: هو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركبا لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول يعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبا معا، وهو ضد العلم. التعريفات: 80 - اصطلاحات الفنون/1: 278-279.

[4]- العمدة: 236.

الذي بلغها إلى النبي ﷺ بعد أن خلقت على لسانه، أو بعد أن نقلها من اللوح المحفوظ، وإما أن يكون نبينا ﷺ عبر بها وخلقت على لسانه بعد أن بلغه جبريل المعنى. وهي احتمالات لعلمائنا تقدمت.

فإن قلنا إن النبي ﷺ هو المعبر صح أن نقول تعبيره بهذا النظم العجيب والأسلوب الغريب معجزة، لا يقال حينئذ يكون من مقدور البشر فلا يكون معجزة.

قلنا: نعم، هو من مقدور البشر ولا ينافي أن يكون معجزة، كالطيران في الهواء، والغوص في الأرض على ما فيه من الكلام.

وإن قلنا: إنه سمعها من جبريل، فالذي يظهر كونه معجزا إنما هو الأخذ عن الملك لأنه خارق بالنسبة إلى غير الأنبياء لا التلاوة، على أن الأخذ أمر خفي عن الناس فلا ينبغي التحدي به، ولاشك أن الاحتمال الأول: أعني كون النبي ﷺ سمع نظم/ القرآن من جبريل هو 552 الظاهر الذي تدل عليه ظواهر الآثار، كقوله ﷺ : (أنزل القرآن على سبعة أحرف)[1] وقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[2] وما ورد أن جبريل يدارسه القرآن إلى غير ذلك من الظواهر.

فإن قلت على هذا الأخير تكون المعجزة في تلاوة النبي ﷺ حفظا عن مجرد الوحي من جبريل مشافهة دون تكرار ولا ممارسة تعليم، ولا مراجعة كتاب.

قلت: لا يسلم كون ذلك أمرا خارقا، ولو سلم فحفظه ذلك وتحصيله هو المعجز.

قوله: "**وما إلى أن القدرة على ذلك مكتسبة...**"[3] الخ، قد يتوهم في هذا الكلام مع ما قبله تدافع، من حيث إنه جعل الاكتساب أولا غير معجز وثانيا معجزا، وليس كذلك، فإن كلامه أولا في الفعل المكتسب نفسه، وأنه يكون معجزة من حيث الحقيقة والباطن،

1- أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف. ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناها.

2- القيامة: 16.

3- العمدة: 237. ورد فيها: معجزة بدل مكتسبة.

وهو أنه مخلوق لله تعالى ولا يكون معجزة من حيث الظاهر، وهو أنه مكتسب للعبد. وكلامه ثانيا في القدرة الحادثة التي خلقها الله تعالى عند ذلك الفعل، وأنها تكون معجزة لأنها فعل الله تعالى خارق للعادة، لا اكتساب للعبد فيها، وإنما قلنا إنها خارقة لأن وجودها مع ذلك الفعل الخاص غير معهود، ألا ترى أن قدرة العبد لم يعهد وجودها مع الطيران والتحلق في جو السماء، فإذا قال آية صدقي أن يخلق لي قدرة على الطيران والغوص في الأرض، فقد تحدى بأمر هو فعل الله خارق للعادة لا اكتساب للعبد فيه فيكون معجزة، وهو ظاهر.

قوله: "**بنفس الحركات**"[1] يعني كما إذا قال آية صدقي أن أطير، واحترز مما إذا وقع التحدي بالقدرة لا بنفس الحركات، فإن ذلك معجزة بلا إشكال، ولك أن تقول سيأتي في كلام المصنف جواب عن ابن دهاق[2] أن التحدي قد يكون مطابقة وقد يكون لزوما، ولاشك أنه إذا كان يكتفى باللزوم، فالتحدي بالحركات يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما.

قوله: "**وأورد عليه بأنه...**"[3] الخ، هكذا في النسخ بدخول باء الجر على "أنه"، وكأنه ضمن أورد معنى اعترض أو زاد الحرف.

قوله: "**وباقي لفظ العقيدة واضح**"[4] لاشك أنه واضح، إلا أنه لم يذكر بيان استظهاره للقول الثاني سوى ما يلوح به كلام إمام الحرمين من الجنوح إليه عن غاية البعد، ومع هذا فلا يظهر لاختياره كبير معتمد، فإن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى، 553 / والمعجزات مقترنة بالصدق ضرورة من حيث إنها فعل الله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي معجوز عن معارضته، فما كان من الأفعال بهذه المثابة فهو معجز، وما لا فلا، وبلا فرق بين الطيران في الهواء وفلق البحر عندنا في أن كلا منهما بقدرة الفاعل المختار، فإن تطرق إلى شيء من ذلك توهم القدرة على التوصل إليه بشيء من الحيل وامتحن ذلك ولم يحصل العلم به لم يكن معجزة، وإلا فلا مانع من التحدي به.

فإن قيل: لا خفاء في أن الطيران والمشي على الماء ونحوه لا يبلغ مبلغ فلق البحر أطوادا وإحياء الموتى ونحوه.

---

[1] - العمدة: 237 وفيها كلمة الحركة مفردة بدل الحركات.

[2] - ابن دهاق المعروف بابن المرأة سبقت ترجمته في ص: 86.

[3] - العمدة: 237.

[4] - نفسه: 237. في النسخ الخطية وردت زيادة كلمة "لفظ" هكذا: وباقي لفظ العقيدة واضح.

قلت: نعم، ولا يكون ذلك مانعا من كون الجميع معجزا، ألا ترى أن النوع الثاني أيضا ليس سواء، إذ لا شك أن إحياء الموتى أعظم من فلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك، اللهم إلا أن يدعي أن النوع الأول الذي تتعلق به القدرة الكسبية لا يكون بحيث يعجز من يبغي معارضته، ولا تتوفر فيه شرائط الإعجاز، وإنما يكون ذلك من النوع الثاني، وهذا مما لا دليل عليه ولا أمارة، مع أنه قد يقال إن التفريق بين النوعين بكون هذا مقدور العباد دون هذا إن أريد بذلك العادة، بمعنى أن هذا قد جرت العادة باقتدار العباد عليه دون هذا فباطل، لأن نحو الطيران في الهواء لم تجر العادة بكونه مقدورا للإنسان، ولو كان كذلك لم يتصور نزاع في أنه غير معجز. وإن أريد العقل فلاشك أن النوع الآخر كفلق البحر ونحوه مما هو أعظم منه يجوز تعلق قدرة العبد به.

نعم، الأول في محل القدرة، فصح إطلاق الكسبي عليه دون الثاني، وقد علمت أن هذا الفرق لا يجدي تباينا بين النوعين عند الرجوع إلى التحقيق والله أعلم.

قوله في المتن: "**وهو فعل الله تعالى خلقه له**"[1] يقع في بعض نسخ الأصل عقب هذا الكلام ما نصه: «ومنهم من قبل[2] الاعتراض، فزاد لإدخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة، وهو فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه»[3] انتهى، يعني أن من الناس من لم يكتف بالأجوبة المذكورة عن السؤال الوارد، فقال في تعريف المعجزة السابق: هي فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة...الخ، وهو تعريف الشيخ ﷺ، ودخل بقوله :أو ما يقوم مقامه ترك الفعل، فيكون التعريف مطردا منعكسا.

وعبر سعد الدين في المقاصد بالأمر بدل الفعل [تبعا للإمام الرازي][4] وقال: «ليتناول الفعل، / كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه، كعدم إحراق النار - قال:- ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز بما هنا كون النار ﴿بَرْداً وَسَلَٰماً﴾[5] أو بقاء الجسم على ما كان عليه

554

---

[1] - العمدة: 237.

[2] - وردت في أصل العقيدة قيد بدل قبل.

[3] - العمدة: 237.

[4] - ساقط من نسخة "أ" اللهم إلا أن تكون الزيادة من الناسخ.

[5] - تضمين للآية 68 من سورة الأنبياء ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَٰماً عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ .

من غير احتراق»[1] انتهى، وقد تبعه المؤلف في الصغرى وهو أخصر، وكأنه عند اشتغاله بهذا الكتاب لم يطالعه، وعمدته على الفهري وشروح الإرشاد والله أعلم.

قوله: "**إلى العلم بذلك والإخبار به على وفق الواقع...**"[2] الخ، الظاهر من كلام المصنف في المتن والشرح، أن العلم والإخبار بما علم معجزة واحدة، وهو كذلك، لأن الإخبار والعلم الحاصل في القلب وإن كانا فعلين لله تعالى، لكن الإخبار تابع للعلم، لا يعد خارقا آخر.

فإن قلت: ولا يكون العلم أيضا معجزة، إذ لا ينبغي التحدي به لخفائه عن الناس.

قلنا: يتحدى به بواسطة الإخبار اللساني المترجم عنه، وفي هذا نظر: إذ المعجزة لابد أن يتقدمها التحدي بها، ولا معنى للتحدي بالعلم، والإخبار بذلك أيضا لا يفيد، لأنه قبل وقوع العلم ليس بشيء، وبعده لا يوثق به ما لم يتبين المعجز[3]، والفرض أنه لا يتبين، وأيضا فالتحدي به بعد وقوعه لا يصح، فإذا تعذر التحدي بالعلم مطابقة، فكيف به التزاما؟ وبهذا تعلم أن جواب ابن دهاق ضعيف.

قوله: "**وأجاب إمام الحرمين بأن القعود**"[4] هذا أمثل من الذي قبله [لو أطرد][5]، ويؤيده ما عليه الأصوليون من أن المكلف به في النهي فعل الضد إذ لا يتحقق الترك خارجا إلا به، فصار بمنزلة من تحدى بأن يخلق الله تعالى الإنسان من غير أب ولا أم، فإنه لا يتحقق إلا في فرد من أفراد الحقيقة، وكما لا يقدح ذلك في هذا لا يقدح في ذلك.

قوله: "**فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ**"[6] هذا كله مع ما قبله كلام المقترح، قال في شرح الإرشاد: «وأجاب صاحب الكتاب -يعني إمام الحرمين- عن ذلك بأن القعود

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/5: 11.

[2]- العمدة: 238.

[3]- في نسخة "ب": العجز.

[4]- العمدة: 238.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 238.

المستمر على خلاف الاعتياد معجز، وأراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ الكلام في قوله: أو ما يقوم مقام الفعل، وهذا غير مستقيم منه لوجهين:

أحدهما: أن التحدي في صورة الفرض لم يقع باستمرار القعود، وإنما وقع بانتفاء القيام.

ثانيهما: أنه إن استقام له التحيل به هاهنا، فما يقول فيما لو تحدى نبي بأن يعدم الله تعالى هذا الجبل العظيم، فلا يستمر له في هذا شيء إلا أن يقول: إن القدرة الأزلية تؤثر في العدم وأن العدم ليس بقطع الأعراض، وقد صرح فيما سبق في هذا الكتاب أنه لا يصح أن يكون العدم الطارئ بالفاعل، فبطلت حيلته / ولزمه اتباع تقييد الشيخ» انتهى. 555

فإن قيل: الإعدام هو قطع الأعراض، فإذا تحدى بإعدام الجبل مثلا، فقد تحدى بالقطع المذكور، وهو فعل.

قلنا: معنى قطع الأعراض عدم خلقها، لا خلق عدمها، فلا فعل هنا بل عدم فعل.

قوله: "**مما أشرنا إليه في الرد الأول**"[1] أي وهو أن التحدي لم يقع بما ذكر.

قوله: "**أو لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة**"[2] يعني حيث قال: "عصمني ربي"[3]، فإنه وإن تحدى مطابقة، فإن الله عصمه، وأنه لا يصل أحد إلى ضره، إلا أن ذلك يستلزم الإخبار به والعلم به، فمتى كان تحديه بالعصمة مطابقة، كان العلم بذلك والإخبار به إلزاما، وكذا متى كان التحدي بأن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مطابقة، كان العلم بذلك والإخبار به التزاما.

وظاهر كلام المصنف أن هذا الجواب إنما يتجه لابن دهاق، وليس كذلك، فإنه يتجه لإمام الحرمين أيضا، بأن يقال متى كان التحدي بأن لا يقوم أحد مطابقة كان بالقعود المستمر التزاما، بل اللزوم في هذا أقرب وأبين من الأول.

1- العمدة: 238.

2- نفسه: 238. وردت هه الفقرة في نسخة "ب" هكذا: ... والخبر في المثال المذكور.

3- تضمين لحديث رواه الترمذي في سننه في كتاب تفسير القرآن، في سورة المائدة، عن عائشة قالت" كان النبي ﷺ يحرس حتى نزلت هذه الآية ﴿والله يعصمك من الناس﴾ فأخرج رسول الله ﷺ رأسه من القبة فقال لهم: (يا أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى/9: 8 والقاضي عياض في الشفا/1: 681.

ويحتمل أن المصنف لا يدعي اختصاص هذا الجواب بابن دهاق، بل لما كان جواب إمام الحرمين منتقضا، لا يطرد في جميع الصور، لم يبال بالجواب عنه، والله تعالى أعلم، ولم يطرد هذا الجواب بالنسبة إليه أيضا.

قوله: "**وفيه نظر...**"[1] الخ، يحتمل وجه التنظير خمسة أمور:

أحدها: أن هذا اللزوم ليس بينا، إذ لا يلزم فيه من فهم الملزوم فهم اللازم، وقد علم عند أهل المعقول أن المعتبر إنما هو اللزوم البين.

ثانيها: أن دلالة المركب لا تعتبر فيها مطابقة ولا التزام بناء على أنها عقلية لا وضعية.

ثالثها: أن هذا التفصيل والتوسيع لا دلالة عليه في كلام الأئمة.

رابعها: أن من شرط المتحدى به أن يكون واضحا حتى لا يكون فيه التباس ولا خفاء، وذلك إنما يكون غالبا مع المطابقة.

خامسها: أن اللزوم على تقدير كونه بينا، لا ينضبط لتفاوت أذهان العقلاء، فرب لازم بين عند شخص لا يكون بينا أو لا يخطر أصلا عند آخر، ومن ثم يقول المنطقيون: إن دلالة الالتزام مهجورة في العلوم، ويحتمل الكل.

قوله في المتن: "**لكن لسبب خاص به**"[2] أي خارقا لسبب خاص ارتبط به، فهو وإن كان خارقا حينئذ مخالفا للخوارق التي لا تستند إلى أسباب خاصة بها، بل إلى قدرة الفاعل المختار كخوارق الأنبياء والأولياء.

556 / قوله: "**لعدم ثبوت الإعجاز بدونه**"[3] أي بدون كونه خارقا.

فإن قلت: ظاهر الكلام أن كونه خارقا هو أعجز الخلق، وأنه لو كان معتادا لقدروا عليه، وهذا باطل، فإن العجز شامل للخلق على كل حال، ولا تأثير لشيء سوى الفاعل المختار.

---

[1] - العمدة: 238.

[2] - نفسه: 238.

[3] - نفسه: 239. ورد في نسخة "ب" شرحها هكذا: أي بدون خارق.

قلت: مرادهم بالعجز أن لا يستطيع أحد معارضته بمثله، فيتحدى به ويأتي به من عند الله تعالى، ولو كان معتادا لتحدى به كل أحد. فإذا خلقه الله تعالى على يد المتحدى به فقد أتى به، ضرورة أن ليس معنى قول الرسول لا يأتي أحد بمثل هذا الخارق، أنه لا يخلق أحد مثله، بل المراد لا يأتي أحد من عند الله تعالى بمثله وهذا واضح.

قوله: "**لا يدل على ذلك**"[1] أي على التصديق أو الصدق المفهوم مما قبله.

قوله: "**ولا يشترط كون الخارق معينا...**"[2] الخ، أي بل يجوز أن يقول آية صدقي أن يخرق الله عادته اليوم أو غدا، فإذا خلق الله خارقا ما كان ذلك آية.

قوله: "**في الكثرة أو الندور**"[3] متعلق بالمعتادة أي سواء كان المتحدى به معتادا كثيرا، كنزول الأمطار، وهبوب الرياح، أو معتادا على سبيل الندور، كحجر المغناطيس وكأنواع السحر كلها عند القرافي، وعلى كل حال لا يصح التحدي بما كان معتادا في الكثرة أو الندور.

قوله: "**ولأجل أن هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل...**"[4] الخ، محط فائدة هذا الكلام في قوله: "ولا يدل" لا في كونه من المعتاد، فإنه لا مدخل له، بل هو يضعف الإيراد، وإنما المراد أن هذا النوع لما لم يكن دالا مع غرابته وندوره أوردوا الاعتراض، فإن هذه المعجزات، وإن كانت غريبة لعلها من هذا القبيل فلا تدل.

{بيان الوجوه التي استند إليها البراهمة في إبطال دعوى مدعي الرسالة}

قوله: "**على هذه الشريطة...**"[5] الخ، الشريطة والشرط واحد، وجمع الشريطة: شرائط، وجمع الشرط: شروط وأشراط. وقد تقدم بعض شبه البراهمة، وهذه منها كما مر

---

[1]- العمدة: 239.

[2]- نفسه: 239.

[3]- نفسه: 239.

[4]- نفسه: 239.

[5]- نفسه: 239.

من أنهم قالوا: مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع، ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم لنا بالضرورة، ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدق دعواه، وبينوا ذلك بوجوه:

أحدها: أن الإنسان إذا كان عبارة عن النفس الناطقة المجردة، فلم لا يقال إن نفس ذلك المدعي تخالف سائر النفوس فقدرت على ما لا يقدر عليه غيره.

الثاني: أن للأدوية أفعال عجيبة، فلعل المدعي ظفر بدواء يحصل معه[1] ذلك.

الثالث: أن الأنبياء يقرون بثبوت الجن والشياطين، فلعل ذلك مستند إليها.

الرابع: أن المنجمين يثبتون للأفلاك والكواكب آثارا فلعل ذلك مستند إليها.

557 الخامس: / أن المنجمين أيضا أثبتوا لسهم السعادة تأثيرا أو أفعالا عجيبة، فلعل ذلك اتفق لهم.

السادس: أنهم أثبتوا أيضا للاقترانات تأثيرا، فلم لا يجوز أن يكون من ذلك؟

السابع: أنهم أثبتوا للكواكب في السعادة والنحوسة آثارا بليغة.

الثامن: الفلاسفة أطبقوا على تأثير العقول والنفوس، فلم لا يجوز أن تسند المعجزة إليها؟

التاسع: أن الأنبياء إنما وصلت الكتب إليهم بواسطة الملك، ونحن لا نعرف عصمة ذلك الملك إلا بعد مشاهدة الأنبياء، لكن نبوءتهم متوقفة على عصمته، وعصمته متوقفة على النبوءة. وهذا دور، ويذكر أن هذا الوجه هو أخيل ما ذكروه. وقد أجيب عنه بأن الدال على صدق الرسل من المعجزات دال على صدق مبلغه، وإلا لم يحصل العلم بصدقه.

العاشر: أن الأنبياء اعترفوا بأن الروح الخبيث، وهو إبليس اللعين، فلم لا يجوز أن يكون هو أعانهم على تلك الأفعال.

فهذه عشرة أوجه ذكرها في المعالم[2]، ولا يخفى تقارب بعضها أو ترادفه.

1- في نسخة "ب": منه.

2- عن معالم أصول الدين للفخر الرازي بتصرف: 95-97.

{احتمالات أخرى في إبطال دعوى اختصاص مدعي الرسالة بالرسالة}

وقد زيد عليها احتمالات أخرى:

منها أنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر ليس خارقا، بل ابتداء عادة أراد الله تعالى إجراءها.

ومنها أنه يحتمل أن يكون مما يعارض، إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى من يقدر على معارضته أو لخوف أو لاشتغال بما هو أهم أو لقلة المبالاة، أو عورض ولم يقبل لمانع.

ومنها أنه يحتمل أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض كما هو المذهب، أو لثبوت غرض آخر كإجابة دعوة المدعي، أو لابتلاء العبد، أو إضلال الخلق على ما هو المذهب عندكم من ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾[1].

{مما أجيب به من الأجوبة عن الاحتمالات السابقة}

وأجيب عن الكل بأمور منها: أنا بينا أنه لا تأثير لما سوى الله تعالى أيا كان.

الثاني: أن التجويزات العقلية لا تنافي العلوم الضرورية العادية، فنحن نقطع بحصول الصدق عند المعجزات من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات، كما نقطع بوجود السماء التي نشاهدها مع تجويز عدمها، بمعنى أنه لو حصل لها العدم بدل الوجود لم يلزم فيه محال.

الثالث: أن كلامنا إنما هو فيما علم كونه خارقا للعادة، وأن المتحدين قد عجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم وقوة عددهم وكثرة اشتغالهم بأسبابها، وكمال قدرتهم في ذلك، ولذا تكون معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه، ومما تفاخروا عليه وتباروا فيه: كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داوود، والفصاحة في زمن محمد صلى الله / عليه وسلم وعليهم أجمعين. وعلى هذا الجواب اقتصر المصنف وإن أشار إلى غيره.

558

---

[1] - تضمين للآية 28 من سورة الرعد ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾.

{ضبط كلمة الطلسمات وبيان معناها}

قوله: "**كالطلسمات**"[1] هو بكسر الطاء واللام المشددتين، وبسكون السين المهملة، كذا ضبطه بعضهم، وهو إن كان عربيا ففتح اللام المشددة فيه أليق، ليكون ملتحقا بوزن "جردحل" ويوجد كذلك في بعض النسخ العتيقة بضبط القلم. والله أعلم.

وذكروا أن الطلسم: عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالية بالقوى الأرضية المنفعلة، وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية، ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد[2] الفاعل، فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة.

قوله: "**من غير معالجة**" وفي بعض النسخ "**من غير معاناة**"[3]، إشارة إلى أن غير الأنبياء قد يبرئ مما ذكر، لكن مع مزاولة شديدة ومعالجة كثيرة.

قوله: "**وقد تقترن بالشيء قرائن...**"[4] الخ، إشارة إلى الجواب الثاني من الأجوبة السابقة.

قوله: "**إلى شعب شعيب...**"[5] الخ، الأظهر أن ثاني اللفظين بضم الشين وفتح العين وهو اسم النبي المعروف، وكأنه يشير به إلى موسى عليه السلام، ويدل له معادلته بالأمي صلى الله على نبينا الأمي وعلى موسى وشعيب وجميع الأنبياء.

قوله: "**إلى البوح...**"[6] الخ، هو بفتح الباء الموحدة التحتانية، وسكون الواو مصدر باح فسره إذا أبداه وأظهره.

1- العمدة: 239.

2- في نسخة "ب" بالطرة: استماء.

3- العمدة: 239.

4- نفسه: 239.

5- نفسه: 239.

6- نفسه: 240.

قوله: "**إلا ويعلم ويقرع به**"[1] هما بالبناء لما لم يسم فاعله، ويقرع بتشديد الراء، والتقريع التعنيف.

{الكلام في السحر كخارق للعادة}

قوله: "**مطرد الارتباط**"[2] يعني عادة، ويجوز التخلف عقلا كما هو سائر الأسباب العادية التي يخلق الشيء عندها لا بها. وما ذكر ابن عرفة من أن السحر "خارق للعادة" هو المعروف المشهور. قال سعد الدين السحر: «إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط، وبأنه قد يتصدى لمعارضته وبذل الجهود للإتيان بمثله وبأن صاحبه ربما يلعن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من وجوه المفارقة»[3] انتهى. وستسمع في هذه المسألة مزيد بيان.

قوله: "**وزعم القرافي**"[4] لفظ "زعم" مصدر مرفوع على الابتداء والخبر هو قوله "بعيد".

قوله: "**كصنعة الكيمياء**"[5] كأن الإضافة للبيان، والكيمياء بالكسر والمد، وهو لفظ عربي، ثم إن المصنف يظهر منه أنه ارتضى ما ذكر ابن عرفة في السحر، واستبعاده قول القرافي. وهذا / الذي استبعده ابن عرفة هو ما اختاره المصنف في المتن، ومن العجب العجيب أنه جعل السحر في المتن [معتادا][6] خلافا لمن جعله خارقا، ثم ساق هنا كلام ابن عرفة وسلمه، ولم يناقش ما زعمه هو بشبهة فضلا عن حجة. ولا أجاب على استبعاده. 559

---

[1]- العمدة: 240.

[2]- نفسه: 240.

[3]- قارن بشرح المقاصد/5: 79-80.

[4]- العمدة: 240.

[5]- نفسه: 240.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

قوله في المتن: "**غير دعوى الرسالة**"[1] هذه الغيرة[2] تشمل النبوءة، فتقتضي أن ما ظهر على يد النبي غير الرسول ليس معجزة. وما سيأتي من قوله "هذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول.." الخ، يقتضي أنه معجزة، وهو الحق، وكأن المؤلف توسع هنا، أو لاحظ ترادف النبي والرسول.

قوله: "**لا تقع عن اختيار**"[3] هذا على أحد الأقوال في أن الكرامة لا تقع عن اختيار، والصحيح أنها تقع عن اختيار وعن غير اختيار، ويمكن أن يكون معنى الكلام، لا تقع عن اختيار وجوبا فيجري على المشهور.

قوله: "**قد يكون من غير جنس مقدور العبد...**"[4] الخ، يعني فيعلم أن الإرادة بمعنى القصد لا توجد هنالك، لما مر من أن الإرادة بمعنى القصد لا تتعلق إلا بفعل القاصد. وإنما الذي يصح تعلقه بفعل غير الفاعل الإرادة، بمعنى الشهوة والمحبة.

فإن قلت: كان ينبغي للمصنف أن يقول كثيرا ما يقع من غير جنس مقدور العبد، وإلا فعبارته توهم أن وقوع المعجزة من غير جنس المقدور قليل، ووقوعها من جنسه هو الكثير، وهذا باطل، لاسيما على ما مر من اختيار أنها لا تكون إلا من الأول.

قلت: لما كان في مقام إبطال أنها لا تكون إلا من النوع الأول اكتفى بإثبات ما يخالف ذلك في بعض الصور. ولا حاجة إلى أزيد من ذلك هاهنا. كما يكتفى في نقض الكلية بالجزئية. فافهم.

قوله: "**فأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي...**"[5] الخ، هكذا في بعض النسخ، وهو بظاهره يقتضي أن هذا القائل يرى أنه لا يقع شيء من الخوارق أصلا على أيدي الأولياء، وإتباعه كلام الأستاذ لهذا الكلام يقتضي المغايرة بين الكلامين، وأن هذا القائل الأول يفصل ويرى أن بعض الخوارق يجوز أن تقع على أيدي بعض الأولياء دون بعض، بخلاف الأستاذ، فإنه عمم في النفي، وهذا هو الظاهر. وكأن المصنف تجوز في تقديم "كل"

---

[1]- العمدة: 240.

[2]- ربما يكون لفظ الغيرية أكثر دقة.

[3]- العمدة: 240.

[4]- نفسه: 240.

[5]- نفسه: 240.

على النفي، وكان ينبغي تأخيرها. ويقع في بعض النسخ بسقوط لفظة" كل"، وهي بمعناها. وقد يحتمل أن يكون على العموم. وكلام الأستاذ كالتفسير لهذا، والأول أبين.

{الكلام في الفروق المذكورة بين المعجزة والكرامة}

وعلى الاحتمال الأول تكون الفروق التي ذكروها هنا بين المعجزة والكرامة أربعة:

الأول: أن المعجزة تكون مقارنة للدعوى بخلاف / الكرامة. 560

الثاني: أن المعجزة تكون عن اختيار بخلاف الكرامة.

الثالث: أن المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة.

الرابع: أن المعجزة تكون أمرا خارقا بخلاف الكرامة، فإنها أمر معتاد نادر.

وقال الإمام المقدسي[1] في مفاتيح الكنوز: «الفرق بين المعجزة والكرامة، أن المعجزة يدعيها النبي لنفسه، ويستدعيها متى أراد. والكرامة لا يدعيها الولي لنفسه ولا هي بحكمه بحيث يستدعيها متى أراد، تارة تظهر عليه اختيارا، وتارة تظهر عليه اضطرارا، وتارة لا تظهر عليه. وليس من شرط الولي أن تكون له كرامة، ولا يؤثر ذلك في ولايته، ولا كذلك النبي، فإنه يجب أن تكون له معجزة، لأن الرسل والأنبياء -صلوات الله عليهم- بعثوا حجة على الناس يدعونهم إلى الله تعالى، فلابد لهم من المعجزة لإقامة البرهان.

-قال:- وقد سئل أبو يزيد[2] عن هذه المسألة فقال: ما حصل للأنبياء كمثل زق فيه عسل ترتشح منه قطرة، فتلك مثل ما حصل لسائر الأولياء، وباقي الزق مثل ما حصل لنبينا محمد ﷺ، ثم الخلائق مفتقرون إلى ظهور معجزة النبي لأنه مبعوث إليهم ليصدقوه. أما الولي فلا يفتقر إلى ذلك ولا يبالي صدقوه أو كذبوه»[3] انتهى.

1- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 343 هامش 2.

2- أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي (ت 261 هـ) البسطامي الزاهد المشهور، كان يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة. له مقالات كثيرة. وفيات الأعيان: 531 – إعجام الأعلام: 76.

3- مفاتيح الكنوز: 452.

قوله: "**يصرح بمنع هذا...**"[1] الخ، أي ما ذكر من إحياء الموتى وإبراء الأكمه، وقلب العصا حية.

قوله: "**مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به...**"[2] الخ، المقيد في الحقيقة هو قوله: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، وعلى هذا فالتعبير بالتخصيص أولى لأن ذلك لفظ عموم، وكأنه توسع أو اعتبر اللغة، أو يكون اعتبر أن التحدي هو المقيد كما صرح به ولا عموم هنالك، وإن كان يرجع المعنى إلى ما ذكرنا أولا.

قوله: "**ولا على يد مفتر كذاب...**"[3] الخ، كأنه عنده عطف عام على خاص، لأن الكذاب قد يريد المعارضة، وقد لا وفيه نظر، لأن التقييد المذكور، إنما ثبت بمعونة المقام، وأنه يتحدى بمعجزة يعجز عنها كل من يبغي معارضته، لتتم الحجة على المبعوث <إليهم>[4] وبه علمنا أن مراده أن لا يأتي بمثل ما أتى به أحد يبغي معارضته لا أنه لا يأتي به غيره مطلقا، وإلا دخل الولي ونبي آخر، ولا أنه لا يأتي به كذاب مطلقا إذ لا دليل على هذا القيد. فالأولى أن يكون العطف تفسيرا وبيانا والله أعلم.

قوله: "**ويدل على هذا التقييد...**"[5] الخ، أي يدل ذلك على أنه لابد من التقييد، وأنه لا يصح ترك الكلام على العموم، لا أن هذا الدليل يدل على تعيين المحمل السابق الذي قيد به التحدي، فإنه لا دلالة له عليه، وإنما الذي يدل عليه قرينة الحال والمقام كما قررنا ذلك آنفا فافهم.

561 قوله: "**جواز وقوع الخوارق كلها على / يد الولي باختياره...**"[6] الخ، تقدم أن الفروق التي ذكروها بين المعجزة والكرامة ثلاثة أو أربعة على الاحتمالين المذكورين. فعلى الأول يكون قد أبطل هنا فرقين. وعلى الثاني يكون قد أبطل ثلاثة.

---

[1] - العمدة: 240.

[2] - نفسه: 241.

[3] - نفسه: 241.

[4] - سقطت من نسخة "ب".

[5] - العمدة: 241.

[6] - نفسه: 241.

أشار إلى الأول بقوله: «وقوع الخوارق» يعني خلافا لمن يخصص وقوعها بالأنبياء، ولا يجوز وقوع شيء من الخوارق للأولياء.

وأشار إلى الثاني بقوله: «كلها» يعني خلافا لمن يقول لا يكون كل ما يقع معجزة يقع كرامة، كما قال القشيري[1]: من أن الأولياء لا ينتهون إلى نحو ولد دون والد.

وأشار إلى الثالث بقوله: «باختياره وبغير اختياره» يعني خلافا لمن يقول لا تقع الكرامة باختيار الولي.

قوله: "**فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع...**"[2] الخ، يحتمل أن يريد أنه أحق بالدلالة على صدق المتبوع من المعجزة، أو أحق بالدلالة على صدق المتبوع من الدلالة على ولاية التابع الذي ظهر على يديه، أو أحق بالدلالة على صدق المتبوع من الدلالة على كذبه الذي ادعاه المحتجون على منع الكرامة كما مر. وهذا الاحتمال الثالث أولى كما لا يخفى، بل هو المتعين وإن كان التفضيل على التأويل.

قوله: "**على أيدي الكفرة والفساق**"[3] أي الظاهر فسقهم.

{الكلام في معنى الصلاح}

قوله: "**على يد عبد ظاهر الصلاح...**"[4] الخ، أراد بالصلاح الأفعال بامتثال المأمورات، واجتناب المنهيات في الظاهر، وهذا هو المعروف. وقد أنكر الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن عباد[5] في الرسائل الكبرى هذا المعنى. وقال: « الصلاح عندي لا يرجع إلى مجرد هذه الطاعة» واستدل على ذلك بسؤال الأنبياء الصلاح، كما وقع في القرآن. وله كلام حسن <في ذلك>[6] طال العهد به، فانظره.

فإن قيل: على ما ذكر في الصلاح يكون تعريف الكرامة فاسد الطرد، لدخول بعض الاستدراجات ونحوها، حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح وهو في الحقيقة فاسق أو كافر.

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 305 هامش: 4.

2- العمدة: 241.

3- نفسه: 241.

4- نفسه: 241.

5- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 119 هامش: 1.

6- ساقط من نسخة "ب".

قلنا: المقصود تعريف مفهوم ما هو كرامة عندنا، ومن ثم نقول إن دلالة الكرامة على الولاية ظنية، على أنا لا نسلم أن المراد بظهور الصلاح، مجرد ظهوره للناس في شيء من الأوقات، بل ظهوره مع تكرر يفيد عادة أن ذلك ليس باستعمال. نعم، يبقى احتمال أن يكون على خلاف ذلك في المآل. وفي المقام مجال للبحث.

{الكلام في معنى الإرهاص}

قوله: "**خرج الإرهاص**"[1] الظاهر أن الإرهاص بكسر الهمزة مصدر، يقال: أرهصت الحائط ورهصته جعلت له رهصا. ويدل على أنه مصدر قولهم الإرهاصات بالجمع. وقول المصنف "وهو عبارة" بإعادة الضمير المفرد عليه.

562 فإن قلت: كيف يكون / مفردا ويكون "عبارة عن العلامات" الكثيرة، وهل هذا إلا تدافع؟

قلت: المراد الجنس، ولا ينافي تعدد مصدوقه. ويحتمل أنه بفتح الهمزة على أنه جمع رهص، وهو بعيد.

قوله: "**قبل بعثه**"[2] أي أعم من أن يكون ذلك بعد ولادته، كإضلال الغمامة له وانقلاب الفيء إليه وسجود الأشجار له قبل مبعثه[3] ﷺ، أو يكون قبل ولادته كالنور الذي مثل به المصنف، لأن القبلية ظرف متسع، وفي الإرهاص مزيد تفصيل نذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قوله: "**لقاعدة النبوءة**"[4] استعارة بالكناية وتخييليتها.

قوله: "**على القول بجواز ادعائها...**"[5] الخ. الخلاف في جواز ادعائها وعدم جوازه فرع العلم بها. وقد وقع الخلاف في هذين المقامين، أعني هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي أم

1- العمدة: 241.

2- نفسه: 241.

3- الحديث أخرجه الترمذي في الجامع رقم 3620، والحاكم في المستدرك/2: 613، وأبو نعيم في دلائل النبوة: 109.

4- العمدة: 241.

5- نفسه: 241.

لا؟ وإذا علم فهل يجوز أن يدعي أنه ولي أم لا؟ وسنذكر مباحث الولاية والكرامة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

{الإرهاص تأسيس لقاعدة النبوة مع التحدي أو بدونه}

قوله في المتن: "**مما وقع بدون تحديه...**"[1] الخ، احترز مما وقع بدون تحديه من غير أن يتحدى به أصلا، كالإرهاصات، أو وقع بدون تحديه وتحدى به، لكن تحدى به بعد وجوده، وحاصله الاحتراز عن أمرين: أحدهما ما لم يتحد به أصلا، والآخر ما تحدى به، لكن بعد وجوده، بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي، والأمران مشتركان في وقوعهما بدون تحديه، إلا أن أحدهما تحدى به والآخر لم يتحد به كما قررنا.

ثم اعلم أنه لو قال مثلا: هذا الصندوق فيه كذا وكذا، واستمر الصندوق بين أيدينا من غلقه إلى فتحه مع علمنا بخلوه من ذلك، ثم ظهر فيه كان معجزة، وإن جاز أن يخلق فيه قبل التحدي، لأن الإخبار بالغيب معجزة.

{أصل الحداء}

قوله: "**وأصله في الحداء**"[2] هو بضم الحاء والمد، وذكر ابن حجر أنه يمد ويقصر، وهو سوق الإبل بالغناء. وفي القاموس: «أن أصل الحداء دي دي »[3]، وذلك أن العرب لم يكن عندهم حداء، ثم ضرب أعرابي غلاما له وعض أصابعه، فجعل الغلام يبكي ويقول دي دي يريد يا يدي، فمشت الإبل بصوته، فلما رأى سيده ذلك، قال له: الزمه وخلع عليه.

وذكر السهيلي[4] في الروض <الأنف>[5]: «أن أول من سن حداء الإبل مضر بن نزار[6]، قال: وسببه فيما ذكر أنه سقط عن بعيره فوثئت يده، وكان أحسن الناس صوتا فكان

---

[1]- نفسه: 241.

[2]- العمدة: 241 وفيها: وأصله من الحداء.

[3]- القاموس المحيط: 1643.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 252 هامش: 7.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- مضر بن نزار، من سلالة النبي ﷺ قال القتبي: هو من المضيرة أو من اللبن الماضر والمضيرة شيء يصنع من اللبن فسمي مضر لبياضه، وهو أول من سن للعرب حذاء الإبل. الروض الأنف: 10.

563 يمشي خلف الإبل ويقول وايداه وايداه[1]، فترنم بذلك، فاعتقت الإبل، / وذهب كللها[2]، فكان ذلك أصل الحذاء عند العرب، وذلك أنها كانت تنشط به الإبل فتسرع»[3].

قوله: "**إذا ماريته ونازعته للغلبة...**"[4] الخ، في الصحاح [باريته][5] بالباء الموحدة.

قوله: "**فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوي فيه الأقوال...**"[6] الخ، كأن هذا الكلام جاء به بيانا لكلام المتن وليس مطابقا له على ما ينبغي، لأن ما أحوجه لهذا الكلام أمران: أحدهما: ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالإرهاص، وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحد به أصلا كالآيات، وظاهره أنه لم يتحد به أصلا لا قبل وجوده ولا بعده. وقد علمت أن القسم الثاني في المتن هو ما يتحدى به بعد وجوده كما قررناه آنفا.

قوله: "**إن ادعيت معينة...**"[7] الخ، يريد أن النبي إذا عين المعجزة، كما إذا قال: آية صدقي أن يشق الله القمر فلا يعارضه إلا من شق القمر، ولا يعارضه من فلق البحر مثلا، وإن قال آية صدقي أن يخرق الله عادته، ولم يعين هذا الخارق الذي ادعاه معجزة. ثم <إن>[8] الله فعل له خارقا معينا كما إذا شق له القمر، فهل يشترط في معارض هذا أيضا أن يماثله، بحيث يكون مثلا لا يعد معارضا له إلا من شق [له][9] القمر نظرا إلى ما وقع في الخارج أو لا يشترط، بمعنى أنه متى أتى بخارق ما كما إذا فلق البحر عد معارضا نظرا إلى ما وقع به التحدي من الإطلاق.

قوله: "**وهو الحق...**"[10] الخ، تقدم وجه القولين، وكأنه إنما اختار هذا لأن من عمم وقال: آية صدقي أن يخلق الله خارقا، كأن معنى قوله: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، أنه لا

---

[1]- في نسخة "أ": وأيدياه وأيدياه.

[2]- في نسخة "أ": كلاهما.

[3]- الروض الأنف: 96-97.

[4]- العمدة: 241. في نسخة "ب": "إذا باريته...".

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 242.

[7]- نفسه: 242.

[8]- سقطت من نسخة "ب".

[9]- سقطت من نسخة "أ".

[10]- العمدة: 242.

يأتي أحد بمطلق الخارق، لأنه الذي تحدى به، ولاشك أنه من أتى بخارق ما في معارضته فقد أتى بمثل ذلك. أما لو أراد أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به في الخارج كما هو في صورة التعيين، لكان غير المماثل لا يقدح أصلا.

فإن قيل: الأليق عند عدم التعيين أن يقال إذا عورض بغير[المماثل][1] كان ذلك قادحا في دعواه غير قادح في المعجزة لعدم التماثل.

قلنا: القدح في الدعوى إنما يكون للقدح في دليلها.

{هل يجوز تأخير المعجزة عن موت الرسول؟}

قوله: "**وقال بالثاني القاضي**"[2] أي بالقول المطوي، وهو عدم جواز التأخير.

قوله: "**إنما تفرض في حق الرسول...**"[3] الخ، أي ولا نفرض في حق النبي الذي ليس برسول، فيجوز التأخير في حقه، وإنما كان الخلاف في الرسول لأن المعجزة له لازمة لوجوب اتباعه على الناس، فوجب أن يكون له دليل، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق. وهاهنا بحث من وجهين:

أحدهما: أن تأخير المعجزة عن الحياة، إن كان مع تأخير التكليف حتى تظهر المعجزة، فهذا / لا إشكال فيه ولا محل لقولنا تكليف ما لا يطاق، نعم، يبقى احتمال ضياع أحكامه، وإن كان مع تقدم التكليف، ووقوعه في الحياة قبل المعجزة، فهذا تكليف بما لا يطاق حتما، ويجري عليه جوازا وامتناعا، والصحيح عندنا جوازه.

ثانيهما: أن ما يأتي من استدلال المعتزلة على امتناع التأخير يجري في النبي كما يجري في الرسول، وكذا استدلال القاضي. نعم، الاستدلال المذكور في المتن خاص بالرسول.

قوله: "**ولم يأمر الخلق بمتابعته...**"[4] الخ، هكذا في النسخ ببناء الفعل للفاعل ونصب الخلق على المفعولية، أي ولم يأمر ذلك النبي الخلق بمتابعته. والجملة تحتمل أن

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 242 وجاء فيها: «وقال بالثاني أبو بكر الباقلاني».

[3] - نفسه: 242. وفيها: «تعرض» بدل «تفرض».

[4] - نفسه: 242.

تكون معطوفة على ما قبلها على معنى التفسير والتبيين، أو حال لازمة. ويحتمل أن تكون قيدا احترازا من النبي إذا أمر الخلق بمتابعته، فلابد أن تكون له آية عاضدة له، ويجري فيه حينئذ الخلاف. فانظر ذلك من خارج[1].

قوله: "**إلى بعد وفاته**"[2] هذا لحن، فإن بعد لا يتصرف[3]، فلا تدخل عليه[4] "إلى".

قوله: "**ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم...**"[5] الخ، لاشك أن نفس الإنسان مائلة بالطبع لحب الرياسة والفخامة، وارتفاع الحظ والتعالي على[6] الأقران، وأقران كل أحد إنما هم أهل زمانه، وإياهم يفاخر وينافس، ولا يريد أن يرتفعوا عنه بدرجة، ولا أن يتميزوا عنه بفضيلة، وذلك يحمله على حسدهم إن ظهر لهم فضل أو ادعوه، وحسده لهم يحمله على عدم الاعتراف بما يدعون وما به يمتازون، لأن غرض نفسه ومقتضى شهوته، إنما هو في بطلانه وكذبه، ولغلبة هذا الغرض على العقل يتصامم الحسود ويدافع الحق ويكابره، وهذا كان أصل كفر كثير من قريش بنبينا ﷺ مع اعترافهم بالحق وعدم وجدانهم حجة تعارض ما جاء به النبي ﷺ.

قال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[7] وقد كان أبو جهل[8] لعنه

---

[1]- في نسخة "ب": الخارج.

[2]- العمدة: 242.

[3]- في نسخة "ب": لا تتصرف.

[4]- في نسخة "ب": عليها.

[5]- العمدة: 243.

[6]- في نسخة "ب": عن.

[7]- الأنعام: 34.

[8]- أبو جهل بن هشام من كبار كفار قريش، نزل الله فيه قوله تعالى: ﴿فليدع ناديه سندع الزبانية﴾ وذلك حين عزم على إلقاء الحجارة على الرسول ﷺ وهو ساجد. وقد رواه النسوي بإسناد إلى أبي هريرة. قال: قال أبو جهل: وذكر الحديث إلى قوله فنكص أبو جهل على عقبيه، فقالوا مالك: فقال: إن بيني لخندقا من نار وهولا وأجنحة فقال الرسول ﷺ: «لو دنا لاختطفته الملائكة عضوا عضوا»، روض الأنف/2: 51.

الله وأبو سفيان بن حرب[1] والأخنس بن شريف[2] قعدوا مستخفين يستمعون قراءة النبي ﷺ ليالي في قصة مشهورة. «وأصبح الأخنس يوما، فجاء إلى أبي جهل فقال له: ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال ماذا أسمع؟ تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، اطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاذبنا على الركب، وكنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذه، والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقه، فقام عنه الأخنس، وتركه»[3]. وهذا تصريح بأن كفره إنما كان حسدا.

565 وفي لطائف المنن، قيل لأبي العباس المرسي[4] -نفعنا الله به- أن هنا أقواما / يسلمون ولاية الجنيد[5] وسري[6] وغيرهما، وينكرون ولاية أهل هذا الزمان، فقال الشيخ[7]: هذه إسرائيلية ورب الكعبة، فإن اليهود كفروا بمحمد ﷺ إذ كان في زمانهم وآمنوا بموسى

1- أبو سفيان بن حرب: يزيد بن صخر بن حرب، أموي أبو خالد، أمير صحابي من رجالات بني أمية شجاعة وحزما، أسلم يوم فتح مكة، له وقائع كثيرة، وآثار محمودة في فتوح البلاد الشامية. توفي بدمشق سنة 318 هـ. الأعلام/8: 148.

2- الأخنس بن شريف بن عمرو بن وهب بن علاج بن أبي سلمة... اسمه أبي لقب الأخنس. كان من المؤلفة، وشهد حنينا، ومات أول خلافة عمر. الإصابة في تمييز الصحابة/1: 25.

3- ذكره أبو موسى بن شاهين قال: حدثنا محمد بن إبراهيم قال حدثنا محمد بن يزيد عن رجاله وكذا ذكره بن فتحون عن الطبري، وذكر الذهبي في الزهريات بسند صحيح عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن أبا سفيان وأبا جهل والأخنس اجتمعوا ليلا يسمعون القرآن سرا، فذكر القصة. الإصابة في تمييز الصحابة/1: 25.

ذكره أيضا ابن إسحاق قال: حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أنه حدث أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل بن هشام والأخنس بن شريف بن عمر بن وهب الثقفي حليف بني زهرة، ذكر القصة كاملة. السيرة النبوية لابن هشام/2: 315.

4- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 122 هامش 2.

5- انظر ترجمة اليوسي للجنيد في متن الجزء الثاني من الحواشي ص: 171.

6- أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت: 251 هـ)، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني، أول من تكلم في بغداد في التوحيد وحقائق الأحوال. يقول عنه أبو عبد الرحمن السلمي أنه «إمام البغداديين وشيخهم في وقته». طبقات الصوفية: 52. وفيات الأعيان/2: 357.

7- الشيخ : أبو الحسن الشاذلي الصوفي الشهير تلميذ المولى عبد السلام ابن مشيش.

لتقدمه أو كلاما نحو هذا طال العهد به[1]، وفي نحو هذا المعنى أنشد بعض المغاربة [وهو سيدي العربي الفاسي][2]:

ما شانها شيء سوى أن لم تكن ❖ ممن تقدم عصره أو مشرقي

قوله: "**وأنفة من التبعية**"[3] يقال أنف عنه أنفا وأنفة بالتحريك والفتح فيهما إذا استنكف واستكبر.

قوله: "**فلا يمتنع في المعلوم**"[4] أي لا يمتنع أن يكون فيما علم الله تعالى صلاح قوم في تأخير المعجزة.

قوله: "**بأن الرسالة مرجعها إلى تعلق الخطاب بالرسول**"[5] أي هذا معنى الرسالة، كما مر من أن الرسول إنسان أوحي إليه بشرع، وأمر بتبليغه، وعبارة المقترح: «وأما القاضي ﷺ فقد يأخذ ذلك من أن النبوءة ليست صفة للنبي ولا الرسالة، وإنما يرجع ذلك إلى تعلق الخطاب به، وذلك ممتنع بعد الموت.. الخ» انتهى.

قوله: "**في وقت امتناع ما هي آية عليه**"[6] أي كيف تكون الآية لا تتحقق إلا في وقت امتناع الرسالة التي هي [أي][7] الآية دليل عليها أي على الرسالة وذلك بعد الموت، لأن الرسالة ممتنعة إذ ذاك، لما مر من أنها خطاب يتعلق بالنبي، ويمتنع تعلق الخطاب به بعد موته.

قوله: "**تبين بعد موته أنه كان مخاطبا...**"[8] الخ، يمكن أن يكون لفظ تبين ماضيا وإن وصلتها فاعله، والأفضل أن يكون مضارعا وفاعله ضمير المعجزة السابقة، أي تبين المعجزة أن الإنسان الميت كان في حياته مخاطبا بتبليغ ما بلغه، وأنه نبي حقا.

---

1 - قارن بلطائف المنن: 47-48.

2 - ساقط من نسخة "أ" العلامة العربي الفاسي المتوفى سنة 1052 هـ صاحب كتاب "مرآة المحاسن".

3 - العمدة: 243.

4 - نفسه: 243.

5 - نفسه: 243.

6 - نفسه: 243.

7 - سقطت من نسخة "أ".

8 - العمدة: 243.

قوله: "**إلى زمن مضروب في حال الحياة...**"[1] الخ، أي كان يقول آية صدقي أن يخرق الله تعالى لي عادة بخلق شيء بعد عام مثلا، وهذا يدل على أن ليس المراد بالمقارنة المذكورة في التعريف المقارنة في الوجود، بل مجرد وقوع الخارق بعد التحدي به.

فإن قيل: على هذا يقال: إن أريد بالمقارنة المذكورة التقارن في الوجود حقيقة، لم يصح التأخير حتى في الحياة، وإن أريد مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب في صحة التأخير عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك، وحينئذ لا محل لهذا الخلاف.

قلنا: لا محذور في إرادة المعنى الثاني، وذكر الخلاف في بعض صوره لا يضر، لا يقال لفظ البعدية حينئذ مجمل، فلا يصح أخذ معناه في التعريف، لأنا نقول بل متواطئ عام، والخلاف راجع إلى أنه هل بقي على عمومه / أم لا؟ ولا محذور في أخذ مثل ذلك رسما. 566

وبعد كتبي هذا رأيت سعد الدين اعتبر المقارنة حقيقة في الوجود، وسنذكر كلامه في التنبيهات إن شاء الله تعالى، وكذا صاحب المواقف، ثم كلام المصنف يقتضي أن القاضي يسلم جواز التأخير إلى زمن مضروب في حال الحياة، ولو طال الزمان لتقوم عليه الحجة، وكلام السعد يقتضي أنه لا يسلمه، وسنذكر كلامه إن شاء الله تعالى.

قوله: "**نقول بموجبه...**"[2] الخ، هو بفتح الجيم، أي نقول بما أوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا.

قوله: "**ليست قطعية**"[3] يعني الكرامة من حيث ذاتها لا من حيث وصفها، إذ لو علمنا أنها كرامة حقيقة لعلمنا أن صاحبها ولي، لأن الكرامة تكون تثبيتا لقدم الولي وتعريفا له وتأنيسا، ومتى كان الخارق على يد غير الولي فليس كرامة، بل استدراج والعياذ بالله تعالى أو غير ذلك.

1- العمدة: 243.

2- نفسه: 243.

3- نفسه: 243.

قوله: "**ولهذا كان الأولون لا يثقون بها...**"[1] الخ، لا خصوصية للأولين، بل المحققون العارفون كلهم لا يطمئنون إليها ولا يساكنونها[2]، لكن لما كان معظم ذلك إنما هو عند الأولين من الصحابة ومن قرب منهم من الأزمنة الفاضلة خصهم بالذكر.

{على الولي أن يستصحب الخوف ولا يسكن إلى الكرامة}

قوله: "**لا يزدادون معها إلا خوفا...**"[3] الخ، من ثم يقال من سكن إلى الكرامة فهي في حقه خدعة، قال في مفاتيح الكنوز: «ومن شرط الولي وإن علم نفسه أنه ولي أن يستصحب الخوف ولا يفارقه ولا يسكن إلى تلك الكرامة، ولا يلاحظها ولا يساكنها بقلبه مخافة أن يكون ذلك استدراجا، فهو في سائر حالاته يكون خائفا. قال سري السقطي ﷺ: «لو أن رجلا دخل بستانا فيه أشجار كثيرة، على كل شجرة طائر يقول بلسان فصيح: السلام عليك يا ولي الله، فلو لم يخف أنه ممكور [به][4] فهو ممكور به» انتهى.

وفي لطائف المنن بعد أن ذكر اختلاف[5] الناس في الكرامات قال: «وقسم قالوا وما هي الكرامة إنما هي خدع يخدع بها أهل الإرادة ليقفوا على حدوده، وحتى لا يلجوا مقاما ليس هو لهم حتى قال: أبو تراب النخشبي[6] لأبي العباس الرقي: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي تكرم الله تعالى بها على عباده؟ فقلت: ما رأيت أحدا إلا وهو مؤمن بها. فقال: من لم يؤمن بها فقد كفر. فقال سألتك عن طريق الأحوال، فقلت: ما أعرف لهم قولا. فقال: بلى

---

[1]- العمدة: 243.

[2]- في نسخة "ب": ولا يساكنوها.

[3]- العمدة: 243.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- في نسخة "ب": خلاف.

[6]- هو أبو تراب عسكر بن حصين من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، كان أحد أعلام المتوكلين، وإمام المتجردين، تأدب بحاتم الأصم وعلي الرازي المذبوح. له الرياضات المشهورة والسياحات المذكورة، دخل أصبهان وسمع من عبد الله بن محمد بن زكرياء ومحمد بن عبد الله ابن مصعب يقال انقطعت به السبل في الصحراء فنهشته السباع سنة 245هـ. حلية الأولياء/9-10: 45.

قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق، وليس الأمر كذلك، إنما الخدع في حال السكون إليها. فأما من لم يفرح بها ولم يساكنها فتلك مرتبة الربانيين»[1] انتهى.

567 قوله: "**فلا يصلح / أن يكون دليلا على عدم الجواز...**"[2] الخ، يعني لأنه أمر أكثري، وقد ينخرم بأن يتفق تدوين الأحكام أو حفظ الناس لها لغرض آخر غير التكليف، كما تحفظ الأخبار والقصص والأشعار والحكم. أو يعملوا على الاحتياط في تدوينها وحفظها، وإذا كان هكذا فلا يصلح أن يكون دليلا على عدم الوقوع فضلا عن أن يكون دليلا على عدم الجواز.

نعم، لو قيل: إن الأولى أن لا يقع [ذلك][3] إذ ربما تضيع الأحكام، ويفوت كثير من مصالح العباد، ومن ثم أجرى الله تعالى عادته في رسله بعدم ذلك لطفا منه ورحمة، ولو كان يجوز ذلك لكان شيئا، والعجب من المصنف كيف استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل له بهذا الدليل، وقد ذكر بطلانه في الشرح ولم يذكر وجها لصحة ذلك الدليل ولا جوابا عن هذا الرد، وكان حقا عليه إذا اختار مذهب القاضي أن ينفصل بتوجيهه شيئا ما، لا يقال استظهاره يكون استحسانا لأنا نقول: لا يصلح مع تصريحه بدليله الذي اعتمد عليه، فإذا بطل لم يبق لاستظهاره وجه، وأما أنه ظهر له في الشرح خلاف ما قال في المتن فتركه فلا يكون له عذرا، إذ يجب عليه أن ينبه على ذلك. وكثيرا ما يقع مثل هذا للمصنف في هذا <الكتاب>[4]، وكأنه رجل يقتنع بأن يذكر ما ذكره الناس، ويستظهر ما استظهروه من غير أن يتأمل وجه التصحيح، ولا أن يتحرى القول الصحيح، ولا أن يحفظ مراتب الترجيح. ثم بعد سلوكه مسلكا يوجهه[5] بما ينافره ويوشحه بما يغايره.

---

[1]- لطائف المنن، فصل في الكلام على الكرامات: 49.

[2]- العمدة: 244.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- في نسخة "أ": يجبه.

{مذاهب المتكلمين في تكذيب الميت الذي يتحدى بإحيائه أنه قادح}

قوله: "**لكن بشرط أن لا تطول مدته...**"[1] الخ، يعني لأنه لو طالت مدة حياته كان من جملة الأحياء الكافرين فلا يضر تكذيبه.

قوله: "**غير قادح مطلقا**"[2] أي سواء طالت مدته أم لا.

قوله: "**والفرق عنده بين تكذيب الميت...**"[3] الخ، ظاهره أن الضمير عائد على الإمام، بمعنى أن الإمام وإن كان يقول بأن تكذيب الميت غير قادح مطلقا، أي طالت مدته أم لا، لكنه لا يقول[4] بذلك في تكذيب اليد ونحوها، بل ذلك قادح. فاحتاج إلى الفرق بين الأول والثاني، وقد علمت أن التفريق محتاج إليه على مذهب القاضي أيضا، لأن كلام القاضي والإمام يفرق بين اليد ونحوها، وبين الميت ونحوه، إلا أن القاضي يفصل في الميت أيضا، والإمام يعمم.

قوله: "**وهو نفس الآية...**"[5] الخ، لاشك أنا نقول في اليد أيضا أن المتحدى به هو نفس النطق من حيث هو هو، وكونه مكذبا أو مصدقا أمر زائد عليه، فيكون الكذب خلاف الآية هنا أيضا، لكن المخالفة هنا إنما هي / اعتبارية بخلاف إحياء الميت ونطقه، فإن التخالف بينهما حقيقي مع زيادة حصول الاعتبار الأول هنا أيضا. 568

قوله: "**أن تكذيب اليد ونحوها لا يقدح أيضا...**"[6] الخ، قد تلخص من الكلام حينئذ أن في المسألة ثلاثة أقوال: الأول: أنه لا يقدح التكذيب لا في اليد ونحوها، ولا في الميت ونحوه. الثاني: أنه قادح فيهما. الثالث: التفصيل وأنه قادح في اليد دون الميت، وعلى هذا الثالث هل عدم القدح في الميت على سبيل الإطلاق؟ وهو مذهب الإمام، أو يشترط أن تطول حياته، لأنه إذ ذاك حي كفر، وهو مذهب القاضي، وتقدم الجميع.

1- العمدة: 244.

2- نفسه: 244.

3- نفسه: 244.

4- في نسخة "ب": لا يقال.

5- العمدة: 244.

6- نفسه: 244.

وقال السيد في شرح المواقف عن الآمدي[1]: «لا أعلم خلافا في هذه الصورة بين الأصحاب، أعني عدم القدح في تكذيب الميت المتحدى بإحيائه، إذا عاش زمنا بعد الإحياء». وقد اختار صاحب المواقف أن تكذيب الميت، لا يقدح مطلقا بخلاف اليد ونحوها.

غريبة: {قصة رجل من بني إسرائيل مع زوجته بعد موتها زمن عيسى عليه السلام}

ذكر أهل التاريخ «أن رجلا من بني إسرائيل اسمه إسحاق في زمن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، كانت له ابنة عم من أجمل النساء، وكان بها كلفا فماتت، فلزم قبرها، فبينما هو ذات يوم عند قبرها يبكي، إذ مر به عيسى عليه السلام، فقال له: يا إسحاق ما يبكيك؟ فقال يا روح الله: كانت لي ابنة عم وهي زوجتي، وكنت أحبها حبا شديدا، وهذا قبرها، وقد قتلني فراقها فلا أستطيع الصبر عليها. فقال له عيسى عليه السلام: أتحب أن أحييها لك بإذن الله. قال: نعم يا روح الله، فوقف عيسى عليه السلام على القبر وقال: قم يا صاحب هذا القبر بإذن الله <تعالى>[2]، فانشق القبر، وخرج عنه عبد أسود والنار خارجة من مناخره[3] وعينيه ومنافذ وجهه، وهو يقول لا إله إلا الله عيسى روح الله، وكلمته وعبده ورسوله.

فقال إسحاق: يا روح الله ما هو القبر الذي زوجتي وإنما هو هذا، وأشار إلى قبر آخر. فقال عيسى عليه السلام للأسود: ارجع إلى ما كنت فيه، فسقط ميتا جواره في قبره، ثم وقف على القبر الآخر، فقال: قم يا ساكن هذا القبر بإذن الله تعالى. فقامت المرأة وهي تنفض التراب عن رأسها، فقال عيسى عليه السلام هذه زوجتك؟ قال: نعم يا روح الله. فقال: خذ بيدها وانصرف. فأخذ بيدها ومضى ثم أدركه النوم. فقال لها إنه أضر بي السهر من أجلك وأحب أن آخذ راحة. فقالت: افعل فوضع [ساعة][4] رأسه على فخذها، فبينما هو نائم إذ مر عليها ابن الملك وكان ذا حسن وجمال وهيئة عظيمة راكبا على جواد حسن، فلما رأته هوته وقامت إليه مسرعة، فلما رآها وقعت في قلبه، وأتت إليه، فقالت: خذني، فأردفها على

---

1 - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش: 5.

2 - سقطت من نسخة "ب".

3 - في نسخة "ب": ثم أنفه.

4 - سقطت من نسخة "أ".

569 جواده وسار/ فاستيقظ زوجها وقام يطلبها، ويقتص[1]؟ أثر الجواد حتى أدركها، فقال لابن الملك: أعطني زوجتي، فأنكرته وقالت: أنا جارية ابن الملك. فقال ابن الملك: أتريد أن تفسد علي جاريتي؟ فقال: إنها زوجتي وأن عيسى هو الذي أحياها لي بإذن الله تعالى بعد أن كانت ميتة.

فبينما هم كذلك في المنازعة، إذ مر عيسى عليه السلام فقال له إسحاق: يا روح الله أما هذه زوجتي التي أحييتها لي؟ قال: نعم. فقالت: يا روح الله إنه يكذب، وأنا جارية ابن الملك. فقال ابن الملك: هذه جاريتي. فقال عيسى عليه السلام: ألست التي أحييتك بإذن الله <تعالى>[2]؟ فقالت: لا والله يا روح الله. فقال لها عيسى عليه السلام: ردي علينا ما أعطيناك، فسقطت ميتة. فقال عيسى عليه السلام: من أراد أن ينظر إلى رجل أماته الله كافرا ثم أحياه وأماته مسلما، فلينظر إلى ذلك الأسود، ومن أراد أن ينظر إلى امرأة أماتها الله مؤمنة ثم أحياها وأماتها كافرة فلينظر إلى هذه نعوذ بالله <تعالى>[3] من الخدلان. وعاهد إسحاق الله تعالى ألا يتزوج أبدا، وهام على وجهه في البراري باكيا»[4] وهذه الحكاية من أغرب ما يسمع في التوفيق والخدلان.

قوله: "**لا تدل دلالة أدلة العقول**"[5] أي لا تدل دلالة الأدلة العقلية المفتقرة إلى مقدمات ونتيجة، بل تدل ضرورة. وأشار بهذا الكلام إلى أن وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ليس عقليا بل عادي ضروري. وهذا هو الأظهر على ما سيأتي.

قوله: "**أن ما يجده من نزول هذا الفعل...**"[6] الخ. الظاهر أن لفظ أن مع صلتها على إسقاط الخافض، وهو في قوله: "قالوا لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق..." الخ يحتمل أن يكون عبر بـ"قالوا" تبريا منه لما يذكره فيه من البحث، ويحتمل أن يكون التعبير لمجرد التصوير، بدليل تعبيره بذلك في القول الثاني أيضا.

---

[1]- ربما وقع تصحيف في الكلمة، والأولى أن تكتب يقتفي.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- ذكرها الإمام ابن إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم الثعلبي في كتابه "قصص الأنبياء" المسمى بالعرائس: 234-235.

[5]- العمدة: 245.

[6]- نفسه: 245.

{دلالة المعجزة لا يصح أن تكون من جملة الأدلة السمعية واختلاف الأئمة في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال}

قوله: "**على وفق دعواه وتحديه...**"[1] الخ، لفظ "تحديه" بالنصب عطفا على "خلق"، أو بالجر عطفا على "دعواه".

قوله: "**وتخصيصه بذلك...**"[2] الخ، هو بالنصب عطفا على "خلق الله".

{مناقشة القول الأول: أن دلالتها عقلية وإليه يميل الأستاذ}

قوله: "**يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه...**"[3] الخ، فيه نظر، لأن خلق الله تعالى للخارق في هذا الزمان دون ذلك، و على يد هذا الإنسان دون غيره، وعلى وفق تحديه دون غير ذلك. وعلى صفة مخصوصة دون غيرها غاية ما يدل عليه أن الله تعالى أراد خلقه في ذلك الزمان، وعلى يد هذا الإنسان دون غيره، وعلى وفق دعواه دون غير ذلك. وهذه التخصيصات كلها مسلم أن الله أرادها وهو خصصها / والمطلوب إنما هو إرادة تصديق الله تعالى هذا المدعي، والتصديق ليس شيئا من هذه التخصيصات التي شوهدت، فأي دليل عليه؟. 570

فنحن نقطع أن الله تعالى إذا خلق الخارق فقد أراد خلق الخارق، فكيف نقول إنه إذا خلق الخارق فقد أراد تصديق الرسول؟ لا يقال الخارق مصدق، فإذا خلق المصدق علمنا أنه أراد وجود التصديق قطعا، لأنا نقول الكلام في كون الخارق مصدقا، وهو المستدل عليه. فكيف نأخذه مقدمة في الدليل، وهل هذا إلا مصادرة ودور؟، ولو صح أن وجود الخارق دليل عقلا على إرادة الله تعالى التصديق، لكان وجوده على يد الدجاجلة والأشقياء دليلا على ذلك، إذ وقوع الكل بقدرة الله تعالى ومشيئته.

فإن قيل: ليسا سواء، إذ ما يقع من الأنبياء يكون محفوفا بالقرائن المفيدة للصدق ضرورة دون غيرهم.

---

[1]- العمدة: 245.

[2]- نفسه: 245.

[3]- نفسه: 245.

قلنا: نعم، وليس الصدق حينئذ من قبل التخصيص، بل من قبل العادة والمواضعة كما سيقرران، وبذلك تعلم أن قول المصنف: "وبالجملة، فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق..."[1] الخ، غير ظاهر، ولعلنا لم نطلع بعد على تقرير هذا المذهب.

وبعد كتبي هذا رأيت تقي الدين المقترح قرر الأدلة العقلية بما ذكر المصنف ثم قال: «وهذا ضعيف، فإن التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى أزلي، لا يصح تعلق القصد به، ثم التخصيص بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل إلى إيقاعه مختصا بهذه الحالات كسائر المخصوصات من الممكنات» انتهى. وأشار بأول الكلام إلى الاعتراض الذي سيذكره المصنف في التصديق. وأما قوله: «ثم التخصيص بموافقة الدعوى... الخ» فهو والله أعلم إشارة إلى البحث الذي ذكرناه [آنفا][2] فتأمل، والعضد والسعد لم يلتفتا إلى كون دلالة المعجزة عقلية أصلا.

قوله: "**أي خلقه له...**"[3] الخ، هذا تفسير للتصديق.

قوله: "**بصدق رسله**"[4] يتعلق بخبر، أي دالا على إخبار الله تعالى بصدق رسله، وتفسير التصديق بخلق الخارق دالا كأنه مبني على ما ذكر أولا في تقرير الوجه العقلي. وقد علمت ما فيه.

قوله: "**الناشئ عن تصديق الله تعالى لهم...**"[5] الخ، لفظ "الناشئ" منصوب نعتا لصدق المضاف إلى الرسل، ومعنى كلامه أن الله تعالى إذا صدق الرسل، فمعناه أن الله تعالى أراد صدق تصديق الرسل، أي الصدق الناشئ من تصديق الرسل، بإضافة صدق إلى التصديق، إضافة المسبب إلى السبب، ولاشك أن صدقهم الناشئ عن تصديق الله تعالى لهم حادث تتعلق به الإرادة، / ولا يلزم إشكال، وهذا واضح، غير أنه يقال مرجع الاستدلال إلى كون الخارق صدق[6] على صفة مخصوصة ليعلم إرادة الله لها والصدق ليس من صفات 571

---

[1]- العمدة: 246.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 246.

[4]- نفسه: 246.

[5]- نفسه: 246.

[6]- في نسخة "ب": خلق.

الخارق بل من صفات الرسول، فلم يغن تقديره شيئا. وقد علمت أن هذا السؤال وارد على ما ذكروا من الاستدلال، ولعلك إذا فهمت ما ذكرناه من البحث أولا تعلم أنه لا يتجه الاستدلال ولا يتصور هذا السؤال. والله أعلم.

قوله: "**يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوءة...**"[1] الخ، يعني كالساحر والولي والبدعي، فإن الخوارق توجد لهم ولا نبوءة، وإذا وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله، كان ذلك نقضا للدليل، فيبطل الاستدلال به.

قوله: "**فلم يكن هذا نقضا...**"[2] الخ، يعني لأنا لا نسلم وجود الدليل في صورة أصلا عاريا عن دلالته، وما ذكر من الولي ونحوه لا يرد نقضا، لأنه لم يوجد منه الدليل، بل مقدمة منه فقط، والمقدمة الواحدة لا تنتج، وذلك أن الدليل على النبوءة هو وجود الخارق مقارنا للدعوى، غير مكذب يعجز عن معارضته، ولم يوجد هذا كله في حق الولي ولا الساحر ولا غيرهما، وإنما يوجد في حق الأنبياء، وهو ظاهر.

{مناقشة القول الثاني: أن دلالة المعجزة وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع}

قوله: "**وبفعل من الثاني من غير أن يسمع كلامه...**"[3] الخ، فهذا يخالف الوجه الأول، فإن الوجه الأول يتكلم فيه أحد المتواضعين ويسمع الآخر كلامه، ثم يفعل المتكلم ما واضع عليه، وفي هذا الوجه يتكلم أحد المتواضعين ويفعل الآخر من غير أن يسمع المتكلم كلام الفاعل، وإنما يفهم من الفعل أنه واضعه على ذلك الفعل. ومن هذا الوجه الثاني المعجزة، فإن الرسول يتكلم ويفعل الله تعالى من غير أن يسمع الرسول كلام الله تعالى.

فإن قيل: إذا خلق الله المعجزة فكأنه يقول للرسول إذا فعلت لك هذا الفعل، فاعلم أني قد صدقتك، وحينئذ المواضعة إنما هي من الله تعالى ولا دخل لكلام الرسول في المواضعة، فلم يقول المصنف تكون بصريح من أحدهما، وفعل من الآخر؟.

---

[1] - العمدة: 246.

[2] - نفسه: 246.

[3] - نفسه: 247.

قلنا: المواضعة إنما تكون من الجانبين، ومعناها في هذا المقام، أنا نعتبر الرسول كأنه يقول: يا ربي اجعل لي علامة يعرف بها أنك صدقتني، فيقول الله تعالى إذا رأيتني خلقت لك خارقا يعجز عن معارضته عندما دعوتني فقد صدقتك، لكن لم يسمع هذا من الله تعالى، 572 وإنما وقع منه فعل يدل عليه، وحينئذ المواضعة حاصلة من الجانبين إلا أنه لم يقع / صريح الكلام من الجانبين كما في الوجه الأول، بل من أحدهما فقط، ولو لم يعتبر كلام الرسول في هذا الوجه لما اعتبر الكلام من الجانبين في الوجه الأول.

قوله: "**في محفل**"[1] تقدم أنه بكسر الفاء على وزن مجلس والمراد المجمع من الناس.

قوله: "**تأزر مجلسه...**"[2] الخ، يقال: تأزر إذا لبس الإزار، وتأزر إذا تقوى من الأزر وهو القوة، والمعنى الثاني هو المراد، ويصح الأول على معنى الاستعارة.

قوله: "**بمرأى من الملك ومسمع**"[3] أي بحيث يراه الملك، ويسمع كلامه، أما لو لم يسمعه فيجوز أن يكون قيامه وقعوده اتفاقيا، فلا يدل، ولاشك أن الله تبارك وتعالى يسمع الرسول ويراه، فالرسول بمرأى من الله تعالى ومسمع. وانظر أي حاجة إلى اشتراط الرؤية، ولعله أراد بذكرها معنى الحضور، ولم يقصد اشتراطها بل الفرض فقط.

وهاهنا بحث، وهو أن السمع والبصر في حق الله تعالى إنما يثبتان بالسمع على الصحيح، ولا إثبات لهما قبل إثبات[4] المعجزة، وصدق الرسول، فكيف يؤخذان في مقدمات الدليل، فإن ذلك دور ظاهر.

والجواب: والله تعالى أعلم أن يقال، أما من أثبتهما بالعقل فلا إشكال عنده، وأما من أثبتهما بالسمع فالعلم يغني عنهما، فإن علم الله تعالى يتحدي الرسول ورغبته في أن يصدقه قائم مقام السمع والبصر المذكورين في المثالين لاستحالة أن يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة، وهذا لا خفاء به. وما ذكر في المثال من السمع والمرأى، إنما هو توضيح للمقام، وتبيين للمرام.

---

[1]- العمدة: 247.

[2]- نفسه: 247.

[3]- نفسه: 247.

[4]- في نسخة "ب": ثبات.

قوله: "**على أن خرق عادته بقيامه...**"[1] الخ، المجرور الأول يتعلق بالمواضعة، وخبر "إن" هو قوله "يدل على إرساله"، وقوله "بقيامه" يتعلق باسم إن وهو "خرق"، وقال السعد عند ذكره هذا المثال: «فإن قيل: هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن. وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال.

قلنا: التمثيل إنما هو للتوضيح والتقرير دون الاستدلال، ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره، ودونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه، وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته بفعل»[2] انتهى.

573 / وهذا السؤال أصله في الإرشاد، وأوضحه وأجاب عنه تقي الدين غاية الإيضاح، وتأمل فيما أورده السعد أخرا من ذكر القرائن، وما أجاب به عن ذلك. واعلم أن المثال المذكور قرره العضد في المواقف، والمعجزة عنده دلالتها عادية، والمصنف ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره. والكل صحيح.

{ما يفيده ظاهر كلام المقترح في المسألة}

قوله: "**وظاهر كلام المقترح...**"[3] الخ، ذكر المقترح أن دلالة[4] المعجزة لا يصح أن تكون سمعية كما قال المصنف. فلم يبق إلا اختلاف الأئمة في أن دلالة المعجزة دلالة عقلية أو عادية، ثم قرر الوجه العقلي كما قرره المصنف، وحين فرغ من التقرير قال: وقد يقرر بعض الأصحاب من المحققين منهم أن دلالة المعجزة دلالة الوضع، وذلك أن شخصا لو قال لشخص إذا فعلت كذا، فاعلم بذلك قصدي في طلبك، إلى آخر ما ذكر المصنف من التقرير.

---

[1]- العمدة: 247.

[2]- قارن بشرح المقاصد/5: 16.

[3]- العمدة: 247.

[4]- الدلالة: هي العلامة الكامنة بين شيئين فيكون المراد بالأول الدال والشيء الثاني مدلول.

ثم قال بعد ذلك: فأما من قال ب"أن دلالتها عادية" فينزلها منزلة "قرائن الأحوال..." إلى آخر ما ذكر المصنف أيضا، فكأن المصنف ظهر له من اقتصار المقترح على قولي العقل والعادة أول كلامه، وإتيانه بقول المواضعة في حيز العقلي قبل أن يأتي بالعادي، ولم يؤخره عن الجميع أنه جعل المواضعة من قسم العقلي قبل أن يأتي بالعادي لا قولا ثالثا زائدا، وإلا لذكر الثلاثة أول الكلام أو أخره عن الجميع على طريق الاستدراك، وهذا غير متعين، فإنه يجوز أن يكون أولا اقتصر على وجهين لشهرتهما، ثم استدرك ثالثا وهو المواضعة، ويؤيد هذا قوله: «قد يقرر بعض الأصحاب أن دلالة المعجزة دلالة الوضع»، ولو أراد ما قال المصنف لقال: قد يقرر بعض الأصحاب هذا الوجه بتقرير آخر ونحو هذا من العبارات المفهمة للمقصود، وأما أنه لم يؤخره عن الجميع، فيمكن أن يكون إنما قدمه ليجمعه مع الوجه الأول في امتناع الصدور على يد الكاذب، وقد صرح بذلك بعد فراغه من تقرير المواضعة فقال:

«وعلى هذين التقريرين يمتنع صدور المعجزات على أيدي الكذابين، لأنه ينقلب الدليل شبهة والعلم جهلا على تقدير صدورها موافقة لدعوى الكاذب، وهذا يتضح على التقرير الأول وعلى تقرير المواضعة أيضا، لأن اللفظ لو كان نصا لا يحتمل التأويل في حكم المواضعة لو أطلقه المطلق مع تخلف معناه الذي دل عليه لكان خلفا، وكذلك حكم المواضعة في الفعل، إذ لو قدر وجوده مع فوات ما وقعت المواضعة عليه لكان خلفا، والخلف على القديم محال فاستحال على التقديرين صدور المعجزات على أيدي الكاذبين» انتهى.

على أنا لو سلمنا ظهور ما قال المصنف من كلام المقترح أو غيره، لكان ينبغي أن لا يرتكب[1] ذلك الظاهر، فإن الدلالة العقلية والوضعية متباينتان في أنفسهما قطعا، كتباين العقلية والعادية، تأمل. وإن أريد إطلاق الوضعية على ما هو أعم / فلا مشاحة في العبارة، والأمر حينئذ قريب. 574

نعم، الوضعية والعقلية متشابهتان لاشتراكهما فيما مر من استحالة الصدور على أيدي الكذابين، وذلك لكون كل منهما لا تنتقض دلالتها عقلا، بخلاف العادية، ولعل هذا هو وجه جعلهما واحدة، وإلا فتباينهما ضروري، فإن الدليل العقلي لا يتوقف على وضع واضع ولا يتبدل بتبدل الأوضاع بخلاف الوضعي.

---

[1]- في نسخة "ب": يتركب.

{مناقشة القول الثالث: أن دلالة المعجزة عادية كدلالة قرائن الأحوال على خجل الخجل}

قوله: "**على خجل الخجل، ووجل الوجل...**"[1] الخ، الأول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر الجيم، وأضيف المصدر إلى الوصف فيهما.

قوله: "**وذلك قلب للحقائق**"[2] يعني في كل من الدليل والمدلول، وذلك أن حقيقة الدليل تباين حقيقة الشبهة فيستحيل انقلاب الدليل شبهة، وكذا العلم بتباين الجهل فيستحيل انقلاب العلم جهلا، وإنما استحال انقلاب الحقيقة حقيقة أخرى، لأن كون الشيء مباينا لشيء آخر ثم يصير عينه فيه الجمع بين متناقضين، وفيه زوال الأوصاف النفسية عن الشيء مع بقائه، وذلك مستلزم أنه باق غير باق والكل محال.

قوله: "**كل عالم [يجد]**[3] **في نفسه حديثا يطابق معلومه...**"[4] الخ، هذا الذي تقدم في الاستدلال على إثبات الكلام النفسي، وتقدم اعتراض شرف الدين[5] عليه هنالك بأنه استدلال بالوجدان ولا يفيد، والظاهر أن ذلك الاعتراض لا يرد في هذا المقام، لأن الكلام هنالك في إثبات الكلام والرد على منكره، ولاشك أن الوجدان لا يكون حجة على الخصم، وهاهنا إنما هو في أن الكلام النفسي بعد تسليم أنه موجود، هل يطابق معلومه أم لا؟ ولا شك أن من سلم وجوده فهو يسلم مطابقته، تأمل.

قوله: "**وغاية ما يجد في نفسه تقدير إخبار...**"[6] الخ، يريد أنه لو علم مثلا حياة زيد وأخبر بموته كذبا، فمعلوم أن الموت لم يجده في نفسه، وإنما وجد في نفسه الحياة، لكن قدر في نفسه أن يخبر بالموت بدلا عن الحياة التي يعلمها، فرجع الكذب إلى الإخبار اللفظي والتقدير في الخيال وكلاهما في حق الباري تعالى محال.

1- العمدة: 247.

2- نفسه: 247.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 247.

5- شرف الدين بن التلمساني المعروف بالفهري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 157 هامش 4.

6- العمدة: 248.

أما أولا، فلاستحالة الجارحة عليه تعالى والحرف والصوت. وأما ثانيا، فلأن التقدير هو إعطاء الموجود حكم المعدوم وبالعكس وذلك لا يكون إلا حادثا[1]، لأن التقدير مسبوق بالتحقيق وكل مسبوق حادث، كذا قيل وفيه بحث، إذ يقال أي دليل على [وجوب][2] تأخر التقدير بالزمان حتى يكون حادثا؟ والأظهر أن يقال: إن التقدير ليس بخبر أصلا لأن تقدير الخبر ليس بخبر كما في الإرشاد، وإذا لم يكن خبرا لم يكن كذبا كما لا يكون صدقا، فتبين أنه ليس للعالم خبر نفسي يكون كذبا وهذا يكفي.

قوله: "**ووسوسة بالكذب...**"[3] الخ، هو بالرفع عطفا على "تقدير"، وفي القاموس: «الوسوسة حديث النفس والشيطان بما لا نفع فيه ولا خير»[4]، وهذا محال في حق الباري تعالى.

قوله: "**يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم...**"[5] الخ، هذا الكلام كله كأنه قسطه المصنف على ما مر من الإخبار اللساني والتقدير الجناني، بمعنى أنه تعالى يستحيل عليه الإخبار اللساني لاستحالة التركيب عليه تعالى والجارحة / حتى يتعلق الإخبار بمحلين، 575 وهما القلب واللسان، ويستحيل التقدير الجناني أيضا، لأن التقادير حادثة لا تقوم إلا بحادث، والله تعالى ليس بحادث ولا محلا للحوادث.

قوله: "**إن كل مخبر تجرد النظر...**"[6] الخ، هو فيما رأينا من النسخ مخبر على صيغة اسم المفعول، وحذف صلته كأنه يقول كل مخبر به.

قوله: "**والصدق صفة كمال ضدها نقص**"[7] يعني بحكم الضرورة، كما يعلم أن العلم كمال والجهل نقص من غير حاجة إلى قياس، فلا يرد أنه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد أن يكون كذلك غائبا، وهذه من أقوى الحجج.

1- الحادث: هو ما يكون مسبوقا بالعدم ويسمى حدثا زمنيا. المعجم الفلسفي/1: 433.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 248.

4- القاموس المحيط: 748.

5- العمدة: 248.

6- نفسه: 248.

7- نفسه: 248.

وفي هذا المقام بحث، وهو أن وجوب الصدق للمولى تعالى. واستحالة الكذب عليه لا خفاء به، لكن يقال إنما يفيدنا علم ذلك لو كان تصديق الرسل بالكلام نفسه، أما إذا صدقهم بفعل يتنزل منزلة الكلام، فهب كلامه تعالى وإخباره يمتنع أن يكون على خلاف ما علم، فأي دليل على امتناع أن يخلق الله تعالى فعلا يدل على التصديق، لكن <على>[1] خلاف ما علم، كما أن الواحد منا يشير برأسه إشارة تفهم خبرا على خلاف ما علم كذبا.

لا يقال: تقدم استحالة الوسواس والتقادير عليه تعالى، لأنا نقول إنما استحال ذلك فيما يرجع إلى الكلام نفسه لاستحالة التركيب عليه تعالى، وقيام الحوادث به تعالى، وكلامنا هنا في الأفعال وهو تعالى قادر على أن يخلق كل فعل شاء.

والجواب أن المعجزة تنزلت منزلة الكلام النفسي، وكما استحال على الله تعالى الكذب في كلامه النفسي، واستحال عليه التقدير اللساني والوسواس ونحوه يستحيل كون المعجزة على خلاف ذلك، وما ذكر من إشارة أحدنا على خلاف ما علم إنما صح لكون إشارته قائمة مقام خبره اللساني بالكذب، فلما صح لأحدنا تقدير كلام كذب ونطق به يصح إقامة الإشارة مقامه، وذلك على الله تعال محال، فافهم.

{يجوز على القول بأن دلالة المعجزة عادية أن تظهر المعجزة على أيدي الكذابين}

قوله: "**ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوءتهم**"[2] أي لا يكون العلم حاصلا بنبوءة هؤلاء الكذابين، إذ لا نبوءة لهم حتى يحصل العلم بها.

فإن قيل: المعجزة على الرأي الثالث هي الخارق محفوفا بالقرائن المفيدة للصدق على سبيل القطع عادة، فإن كان هذا هو المجوز صدوره على أيدي الكذابين، فلابد أن يدل على الصدق، وإن كان المجوز صدوره على أيدي الكذابين هو مجرد الخارق من غير توفر شرائط الدلالة على الصدق، فلا معنى لقولنا يجوز صدور المعجزة على أيدي الكذابين في الرأي الثالث.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 249.

قلنا: المجوز صدوره هو المعجزة بجميع شرائطها، ولا تدل على الصدق إذ لا معنى لدلالتها على الصدق وهي على يد الكذاب، وغاية الأمر أنها تختلف دلالتها، لأن دلالتها على الصدق عادية، فيصح في العقل أن تتخلف لو انخرقت عادتها فتوجد على يد الكذاب ولا تدل على الصدق، وذلك كله لا ينافي حصول العلم بالصدق عندها استنادا للعادة المطردة.

قوله: **"بمنصب النبوءة"**[1] الباء ظرفية أو سببية.

قوله: **"من جهة أخرى..."**[2] الخ، في هذه العبارة شيء، وقد قرر المقترح الكلام السابق عند المصنف، وأنه لو خرقت العادة لوقعت على أيدي الكذابين، ثم قال: «وألزم المعتزلة الأصحاب ذلك من حيث قالوا إن الله ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[3] إلى آخر التقرير، وهذا أجود من تعبير المصنف كما لا يخفى.

576 / قوله: **«والمعية في النقيضين محال"**[4] عبارة المقترح: «فالمعية في النقيضين...» بالفاء بدل الواو وهي أوفق.

قوله: **"والإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة..."**[5] الخ، إن قيل: إذا كان الإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة، كان قلب الدليل شبهة إضلالا ضرورة، فيكون ما هو شبهة مضلا بالطريق الأحرى، وهذا لا يصح إلا على رأي المنطقيين. أما المتكلمون فالنظر الفاسد عندهم يستلزم[6] الجهل كما مر.

قلنا: الواقع هنا أن استلزامه الجهل يؤذن بفساده ولا نزاع فيه، والممنوع هو العكس، ولم ندعه.

1- العمدة: 249.

2- نفسه: 249.

3- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النحل: 93.

4- العمدة: 249.

5- نفسه: 249.

6- في نسخة "ب": لا يستلزم الجهل.

قوله: "**بكلام ناص على التصديق...**"[1] الخ، لفظ "ناص" بالتنوين ويتعلق به المجرور بعده، وقد يوجد في بعض النسخ خاص بالخاء المعجمة، والأولى أنسب.

قوله: "**لأن معنى جواز الكذب...**"[2] الخ، يعني أن هذا جواز ذاتي، ولا ينافي ثبوت الضرورة اللاحقة كما عرف في المنطق.

تنبيهات: {مزيد تقرير مباحث أخرى من متعلقات المعجزة}

{التنبيه الأول: تعريف السنوسي للمعجزة هو تعريف لها بشروطها لا بحقيقتها}

الأول: ما عرف به المصنف المعجزة هو تعريف لها بشروطها لا بحقيقتها، فإن المعجزة هي ما قصد به إظهار صدق مدعي الرسالة، وكل ما ذكر بعد ذلك من القيود فهي شروط، لكن لا بأس في أخذ الشروط خواص أو فصولا في الحقائق الاعتبارية. والأمر فيه قريب.

{التنبيه الثاني: تعريف الرازي للمعجزة وما اعترض به عليه}

الثاني: عرف الإمام الرازي المعجزة بأنها «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة»، فاعترض عليه بأمور: أحدها، أنه لابد من قيد الظهور على يد المدعي، ومن جهته احترازا عن أن يتحدى الكاذب بمعجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه، أو يقول معجزتي ما ظهر مني في السنة الماضية، فإن هذا لا عبرة به ، وقيد الموافقة للدعوى احترازا من أن يقول[3]: آية صدقي أن ينطق الله هذا الحجر فنطق بتكذيبه. الثاني، أنهم عدوا من المعجزات ما [هو][4] متقدم غير مقرون بالدعوى، كإظلال الغمام وتسليم الحجر. الثالث، أن المعجزة قد تتأخر كما إذا قال آية صدقي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت.

---

[1]- العمدة: 249.

[2]- نفسه: 250.

[3]- في نسخة "أ": يكون.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

{جواب السعد التفتازاني في الاعتراضات الواردة على الإمام}

قال سعد الدين في شرح المقاصد: «ويمكن الجواب عن الأول بأن ذكر التحدي يشعر بالقيدين، فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه، وتعجيز للغير عن الإتيان بمثل ما أبداه. تقول تحديت فلانا إذا باريته الفعل ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة: أينا أقرأ، وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة، وكذا لو ادعى الرسالة، وظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي. قالوا: ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا وكذا، ولا يحتاج أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير.

وعن الثاني: أن عد الإرهاصات من جملة المعجزات[1] إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه، والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقات ببعثة النبي ﷺ إذا كانت متقدمة، بأن ظهرت منه، فإن شاعت وكان هو مظنة البعثة، كما هو في حق نبينا ﷺ، حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة فإرهاص أي تأسيس لقواعد البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخيار فكذلك أي إرهاص أو كرامة، وإلا فإرهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله، / أو ابتلاء كما إذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية، فإن الأدلة قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوءة، فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتأله دون المتنبي. 577

وعن الثالث: أن التأخير إن كان بزمن يسير يعد في العرف مقارنا فلا إشكال، وإن كان بزمن متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة، هو ذلك القول المقارن فإنه إخبار بالغيب، لكن العلم بإعجازه متأخر إلى وقت وقوع ذلك الأمر. ومن جعل المعجزة نفس ذلك الأمر، فهو لا يشترط المقارنة. وعلى التقديرين، لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة أو العلم بها، لكن لو بين الأحكام، وعلق التزامها بوقوع ذلك الأمر، صح عند الإمام ولم يصح عند القاضي، ثم المراد بالمعارضة أن لا يظهر مثله ممن ليس بنبي، وأما من نبي آخر فلا امتناع»[2] انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": المعجزة.

[2]- قارن بشرح القاصد/5: 12-13.

{تعقيب اليوسي على أجوبة التفتازاني}

قلت: وفي جوابه الأول ضعف يظهر بالتأمل، بل لا يتحصل منه شيء إلا إن أراد أن التحدي يقتضي كون ما تحدى به مستقبل الوقوع، ولم يفصح عنه كما ينبغي، ومع ذلك فلم يجب عن قيد الموافقة، وقد علمت أن ذلك السؤال مندفع، إما باعتبار أن التحدي مرجعه إلى أن يقول آيتي ما آتي به، ومن تحدى بمعجزة الماضي أو المعاصر، فلم يأت بشيء. وأما [أن][1] قيد المقارنة يخرج معجزة من مضى وقيد المعارضة يخرجهما معا، لأن الاحتجاج بمعجزة الغير تتساوى فيه الدعاوى، إذ لا يشاء أحد إلا احتج بمثل ذلك. وأما قيد الموافقة فقد علمت ما فيه من الخلاف، ومن اعتبره فلابد أن يزيد غير مكذب أو نحوه، كما عند المصنف.

{التنبيه الثالث: ما زاده بعض العلماء على تعريف المعجزة من المحترزات}

الثالث: زاد بعضهم في تعريف المعجزة أن يكون ذلك في زمن التكليف، احترازا مما يقع يوم القيامة من الخوارق. قال ولي الدين العراقي: «ولا يحتاج إلى هذا لخروجه بقوله مقرون بالتحدي، فإن القيامة ليست محل دعوى رسالة ولا تحدي[2]» انتهى. واحترازا أيضا عما يظهر عند ظهور أشراط الساعة، وانتفاء التكاليف، فإنه لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات، وتغيير الرسوم، وزاد بعضهم أيضا أن يكون ذلك على وجه الابتداء ليخرج من مضى في هذا الزمان إلى بلد بعيد عن الإسلام، ولم يبلغهم القرآن وقرأه عليهم وتحداهم[3] به. قال العراقي أيضا: «ولا يحتاج لذلك، لأن المراد دعوى النبوءة في زمن إمكانها وهي الآن مستحيلة كما تقدم» انتهى.

قلت: والمتحدي اليوم بالقرآن إن ادعى النبوءة لنفسه، فقد تقدم إخراج التحدي بمعجزة من مضى، وإن لم يدع النبوءة فلا دخل له حتى يحتاج إلى إخراجه.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - في نسخة "ب": «... مقرون بالتحدي فإن يوم القيامة ليس محلا لدعوى الرسالة ولا تحد».

[3] - في نسخة "ب": تحدى.

{التنبيه الرابع: ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري أو خبر من ثبتت عصمته عن الكذب}

الرابع: قال سعد الدين: «لا خفاء في ثبوت النبوءة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق ﷺ أو خبر من ثبتت عصمته عن الكذب، كنصوص التوراة والإنجيل في نبوءة نبينا مولانا محمد ﷺ وكإخبار موسى عليه السلام بنبوءة هارون ويوشع، كما ذكر إمام الحرمين من أنه لا يمكن نصب دليل النبوءة سوى المعجزة، لأن ما يقدر دليلا إن لم يكن خارقا للعادة أو كان خارقا / ولم يكن مقرونا بالدعوى، لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوءة على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي [حتى الذي لا نبي][1] قبله ولا كتاب. وأما ما سيأتي من الاستدلال على نبوءة نبينا ومولانا محمد ﷺ بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة»[2] انتهى.

578

{التنبيه الخامس: الله تعالى امتحن الخلق بالرسل وتعبدهم بالإيمان عن النظر والاستدلال ليثيبهم على ذلك}

الخامس: لا يخفى على ذي فهم أن الله تعالى قادر على أن يخاطب الخلق من غير واسطة، ويسمعهم كلامه وأمره ونهيه، وقادر على أن يصدق رسله بلا معجزة، بأن يخلق للناس العلم الضروري بصدقهم، لكن امتحنهم بالرسل وتعبدهم بالإيمان عن النظر والاستدلال ليثيبهم على ذلك.

قال السهيلي في الروض الأنف: «ولو كشف الغطاء، وحصل لهم العلم الضروري بطلت الحكمة التي من أجلها يكون الثواب والعقاب، إذ لا يؤجر الإنسان على ما ليس من كسبه، كما لا يؤجر على ما خلق فيه من لون أو شعر، وإنما أعطاهم من الدليل ما يقتضي النظر فيه العلم الكسبي، وذلك لا يحصل إلا بفعل من أفعال القلوب، وهو النظر في الدليل، وفي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول. وإلا فقد كان قادرا [على][3] أن يأمرهم بكلام يسمعونه ويغنيهم عن إرسال الرسل إليهم، ولكنه سبحانه قسم الأمر بين الدارين،

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- شرح المقاصد/5: 19.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

فجعل الأمر يعلم في الدنيا بنظر واستدلال لأنها دار تعبد واختبار، وفي الآخرة بمعاينة واضطرار لا يستحق به ثواب، وإنما يكون الجزاء على ما سبق في الدار الأولى حكمة دبرها الله تعالى».

{التنبيه السادس: الخوارق ثمانية أقسام حسبما اشتهر عند المتكلمين}

السادس: اشتهر عند الكثير من المتكلمين أن الخوارق أقسام: منهم من ينهيها إلى ثمانية وهي: المعجزة، والإرهاص، والكرامة، والإعانة، والسحر، والإهانة، والاستدراج، والابتلاء.

أما المعجزة والإرهاص والكرامة فقد مرت في كلام المصنف.

{تعريف الإعانة}

وأما <الإعانة>[1]: فهي ما يظهر على أيدي بعض عوام المؤمنين، وإن لم يصلوا إلى درجة الولاية، ليخلصهم الله تعالى بها من محن الدنيا ومكارهها، أو يخلص على أيديهم.

{تعريف السحر}

وأما السحر: فهو ما يظهر على أيدي الفجرة والأشقياء، مرتبطا بأسباب خاصة تستعمل كما مر في كلام ابن عرفة، والقرافي والسعد.

{تعريف الإهانة}

وأما الإهانة: فهي ما يظهر على يد من يريد الله تعالى أن يفضحه كمسيلمة وأضرابه، فإنه دعا لصحيح العين فعور، ومسح على رجل فقرع، ومج في بئر فصار ماؤها أجاجا، وولد لرجل ولدان فقالت له امرأته اذهب بهما إلى مسيلمة ليبارك في عمرهما، فجاء بهما إليه وجعل لهما من العمر مدة نحو أربعين عاما، فلم يصل بهما أبوهما منزله حتى ماتا، إلى غير ذلك مما عكس الله تعالى عليه، وهو مبسوط في علم السير شاهد بخزيه السرمدي وشقائه الأبدي دنيا وأخرى لعنه الله.

1- سقطت من نسخة "ب".

{تعريف الاستدراج}

وأما الاستدراج فهو ما يظهر على أيدي المبتدعة المخذولين، مما هو على صورة الكرامة زيادة في ضلالتهم والعياذ بالله تعالى: قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

{تعريف الابتلاء}

وأما الابتلاء: فهو ما يظهر على أيدي الدجاجلة ونحوهم فتنة لمن يريد الله تعالى إضلاله ليتبعهم.

579 فهذه / ثمانية أقسام، بناء على أن السحر خارق على ما تقدم من الخلاف فيه، وإن أضيف إليها الآية على ما يأتي من الفرق بينهما وبين المعجزة كانت تسعة أقسام.

{التنبيه السابع: اليوسي ينوب مناب السنوسي في تقرير مبحث الولي الذي وعد به أول الكتاب ثم أغفله}

السابع: جرت عادة المتكلمين أن يتكلموا في هذا الباب على مباحث الولي للمناسبة الظاهرة بين ذلك، وبين الكرامة المذكورة مع المعجزة، وقد وعد المؤلف بذلك في أول الكتاب ثم أغفله هنا، فرأيت أن أنبه هاهنا على نبذ من ذلك نيابة عن المصنف.

فأقول: إن الكلام في هذه المسألة يكون في عشرة فصول: الأول: في معنى الولي. الثاني: في شروطه. الثالث: في معنى الكرامة. الرابع: في جواز صدورها على يد الولي. الخامس: في وقوع ذلك. السادس: في أن الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟ السابع: في أنه هل يدعي الولاية أم لا؟. الثامن: في أنه هل يجوز أن يترق حتى يكون مثل النبي، وأفضل منه أم لا؟.< التاسع: في أن الولاية هل تكون أفضل من النبوة أم لا؟>[2] وهذان متقاربان. العاشر: في أن الولي هل يبلغ مبلغا يسقط عنه الأمر والنهي أم لا؟.

وهذه كلها مما نبه عليه المتكلمون، وإلا فالباب أوسع مجالا وأفسح مقالا، فإنه فن آخر مستقل، وأنا أنبه على هذه على وجه الإشارة والاختصار.

---

[1]- الأعراف: 182 – القلم: 44.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

{في معنى الولي}

أما الأول، وهو حقيقة الولي[1]، فاعلم أن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته، المواظب على الطاعات، المتجنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

{في شروط الولي}

وأما الثاني، وهو شروط الولي، فقد قال بعض الأئمة: لا يكون الولي وليا إلا بأربعة شروط:

{الشرط الأول: معرفة أصول الدين}

الأول: أن يكون عارفا بأصول الدين حتى يفرق بين الخالق والمخلوق، وبين النبي والمتنبي.

{الشرط الثاني: أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما}

الثاني: أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما يكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية، كما اكتفى عن ذلك في أصول التوحيد. فلو أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام جميعا، إذ لا يفهم من قولنا ولي الله إلا الناصر لدين الله، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علما بقواعد الدين وأصوله وفروعه.

{الشرط الثالث: التخلق بالخلق المحمود الدال عليه الشرع والعقل}

الثالث: أن يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل. فالأول: الورع عن المحرمات وامتثال جميع المأمورات. والثاني، ما يثمره العلم بأصول الدين، مثلا إذا علم

---

[1]- قال الإمام الشوكاني في معيار الاقتداء بالولي: «لابد للولي من أن يكون مقتديا في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة، وأن ذلك هو المعيار الذي يعرف به الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء مما يخالف هذا المعيار فهو رد عليه، ولا يجوز لأحد أن يعتقد فيه أنه ولي الله، فإن أمثال هذه الأمور تكون من أفعال الشياطين كما نشاهده في الذين لهم تابع من الجن فإنه قد يظهر على يده ما يظن من لم يستحضر هذا المعيار أنه كرامة، وهو في الحقيقة من مخاريق شيطانية وتلبيسات إبليسية، ولهذا تراه يظهر من أهل البدع، بل من أهل الكفر، وممن يترك فرائض الله سبحانه ويتلوث بمعاصيه، لأن الشيطان أميل إليهم للاشتراك بينه وبينهم في مخالفة ما شرعه الله سبحانه لعباده». قطر الولي على حديث الولي: 41.

حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشيء منه، لعلمه أنه في قبضة الله، وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في كل عمله، إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء، وإذا علم أن القدر سابق بكل كائن لم يخف فوات شيء مما قدر ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر، وهذا هو الرضى، ويثمر[1] الرفق بالخلق والصفح عنهم في الإذاية، لعلمه أنهم لا يستطيعون لأنفسهم فضلا عن غيرهم جلب نفع ولا دفع ضر.

{الشرط الرابع: ملازمة الخوف}

الرابع: أن يلازمه الخوف أبدا، ولا يجد طمأنينة طرفة عين، إذ لا يدري أهو من فريق السعادة أم [من][2] غيره.

{في معنى الكرامة}

وأما الثالث، وهو الكرامة، فقد تقدم تفسيرها في كلام المؤلف بما أغنى عن إعادتها.

{في جواز وقوع الكرامة على يد الولي}

580 وأما الرابع، وهو جواز وقوع الكرامة، فاعلم أن الكرامة جائز ظهورها / على يد الولي، والدليل عليه أنها فعل ممكن في نفسه، وكل ممكن فهو جائز أن يقع، فإن زعم المخالف أنه غير ممكن في نفسه، فالبرهان الدال على حدوث جميع العالم <يرد عليه>[3]، وإن زعم أن ذلك يمتنع لعارض فعليه البيان، وهذا مذهب الجمهور. وذهب المعتزلة إلى امتناع وقوع الكرامة، ومال إلى قريب من هذا المذهب الأستاذ.

{مذاهب المتكلمين في المسألة كما حكاها التفتازاني}

قال سعد الدين: «ذهب الجمهور من المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والإمام أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم، كذا قال إمام الحرمين. والمجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي، وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية، واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع،

---

[1]- في نسخة "ب": يتمنى.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- سقط من نسخة "ب".

بل ربما يسقط عن رتبة الولاية، وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر، وانقلاب العصا، وإحياء الموتى، قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة.

{قول الإمام الفخر في المسألة}

وقال الإمام: هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات، وإنما تمتاز عن المعجزة بخلوها عن دعوى النبوءة حتى لو ادعى الولي النبوءة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة»[1]. انتهى.

{قول ابن عطاء الله في المسألة}

وقال في لطائف المنن: «لا خفاء أن ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات، لأنه إن لم تكن من الممكنات، فإما أن يكو ن من الواجبات، وإما أن تكون من المستحيلات، وباطل أن تكون من المستحيلات، لأن المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم عنه محال عقلي، ولا يلزم من وجود الكرامات <محال عقلي وباطل أن يكون جريان الكرامات>[2] على الأولياء وجوبا، إذ الطائفة مجمعة على أنه قد يكون الولي وليا، وإن لم تخرق العادة له، فتعين أن تكون من الجائزات، وكل شيء كان من الجائزات فلا يحيله العقل، وكل ما لا يحيله العقل، ولم يرد بعدم وقوعه نقل فجائز أن يكرم الله به أولياءه»[3] انتهى. وفي عبارته توسعات.

{قول الإمام المقدسي في المسألة}

وقال الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز: «اعلم أن طائفة ممن عدموا العقل وخالفوا النقل عدلوا عن الحق وصدوه، وعمدوا إلى هذا الباب فسدوه، وقالوا بإبطال كرامات الأولياء ومكاشفات الأصفياء، كالمعتزلة باعتزالهم، ومن وافقهم على ضلالهم، وقالوا: لا تكون هذه الكرامات والمعجزات إلا للأنبياء، ومن ادعى ذلك سواهم فهو محال، ويكذبهم فيما أنكروه وجحدوه العقل والنقل. فأما العقل فمن وجهين: أحدهما، أنه لا معنى للكرامة إلا ما يكشفه الله تعالى للعبد ويطلعه عليه من حقائق الأشياء، وهذا من مقدور الله تعالى داخل

---

[1]- شرح المقاصد/5: 73.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- لطائف المنن: فصل في الكلام عن الكرامات: 122.

تحت مشيئته، فيجب وصف الله تعالى به، وبالقدرة على إيجاده، فكيف يستحيل وجوده مع قدرة الله تعالى عليه؟

وكما أنه لا معنى للنبي إلا أنه عبد خصه الله تعالى وأطلعه على غيبه، وكاشفه بحقائق الأشياء، فكذلك الولي عبد كاشفه الله بما شاء من غيبه، ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[1]، وهو في حق النبي معجزة، وفي حق الولي كرامة، ثم إنها ملحقة

581 بمعجزات نبيه منسوبة إليه، -وأطال في تقرير هذا / المعنى.

ثم قال:- وأما الثاني من العقل فهو عجائب ما يراه النائم من عجائب الرؤيا الصادقة، والكشوفات الخارقة، وذلك بمشاهدة روحه للملكوتيات الغيبيات، ثم يظهر صدق ذلك في اليقظة، ولا معنى للرؤيا إلا ركود الحواس وخمودها وخنوسها عن الإحساس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكأن الولي إذا قمع نفسه عن الشهوات ضعفت قوى الحواس حتى صارت كالمعدومات، لأنها هي التي تشغل عن الاطلاع على الملكوتيات الغيبية، لأن الروح من هنالك اقتنصت وفي هذا الهيكل حبست، فإذا ضعفت القوى الروحانية النورانية، فتصفو الروح وتتصرف بالرياضة، فتشاهد في اليقظة ما تشاهده أنت في نومك عند خمود إحساسك، وكم من مستيقظ لا يبصر من يحاديه ولا يسمع من يناديه، ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[2] الآية»[3] انتهى.

---

[1]- مصداقا لقوله تعالى في سورة المائدة:56 ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

[2]- مصداقا لقوله تعالى في سورة الأعراف: 198 ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُواْ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾.

[3]- مفاتيح الكنوز: 452.

وقال في لطائف المنن: « فإن قلت كيف تصنع بهذه الآيات، وهي قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[1] فلم يستثن أحدا إلا الرسول، فاعلم أني سمعت شيخنا أبا العباس ﷺ يقول: وفي معناه أو صديق أو ولي.

فإن قلت: هذه زيادة على ما تضمنه الكتاب العزيز. فاعلم أنه إذا قيل: إن السلطان لم يأذن اليوم إلا للوزير وحده، وربما دخل مماليك الوزير معه، وكأن الإذن لمتبوعهم إذنا لهم، كذلك الولي إذا أطلعه الله على غيب من غيوبه، فإنما ذلك لانطوائه في جاه النبوءة وقيامه بصدق المتابعة، فما رأى ذلك بنفسه، وإنما رآه <بنور>[2] متبوعه»[3] انتهى، وكلام العلماء في هذا الفصل طويل الذيل، لو تتبعناه لخرجنا عن الغرض.

وقد استدل المانعون للكرامات بشبه أقواها، أنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس الولي بالنبي، إذ الفارق هو المعجزة، ورد بما تقدم من الفروق بين المعجزة والكرامة.

{في وقوع الكرامة}

وأما الخامس: وهو وقوع الكرامات، فاعلم أن الكرامات واقعة من أولياء الله تعالى قطعا، بما دلت عليه الآثار المنقولة عن أولياء هذه الأمة وأولياء الأمم الماضية، حتى بلغ ذلك في الشهرة والوضوح مبلغا قطعيا يكون جحوده مكابرة، ومن ثم قال أبو تراب النخشبي: «من لم يؤمن بالكرامات فقد كفر»[4]، وبذا يعلم أن إنكار الجواز كما مر بعد شهرة الوقوع غواية وبهتان.

---

[1] - الجن: 26-27.

[2] - سقطت من نسخة "ب".

[3] - لطائف المنن: فصل في الكلام على الكرامات: 45.

[4] - لطائف المنن، فصل في الكلام على الكرامات: 49.

{ما استدل به التفتازاني على وقوع الكرامات}

قال سعد الدين: «لنا على الوقوع وجهان: الأول، ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام، أنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّآءُ ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[1]، وقصة أصحاب الكهف، ولبثهم في الكهف سنين[2] بلا طعام ولا شراب، وقصة آصف بن برخيا[3] وإتيانه بعرش بلقيس[4] قبل أن يرتد الطرف.

فإن قيل كان[5] الأول <إرهاصا>[6] لنبوءة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكرياء، والثاني لمن كان نبيا في زمن أصحاب الكهف، والثالث لسليمان عليه السلام.

582 قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لتصديقهم / في دعوى النبوءة، بل لم يكن لزكرياء علم بذلك، ولذلك قال: ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق[7] من بعض

1- تضمين لقوله تعالى في سورة آل عمران: 37 ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّآءُ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّآءُ ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

2- تضمين لقوله تعالى في سورة الكهف: 25 ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَـٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعاً﴾.

3- قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ النمل: 40 : «هو آصف بن برخيا كاتب سليمان». وكذا نقل ابن جرير عن يزيد بن رومان قال: «آصف بن برخياء وكان صديقا يعلم الاسم الأعظم». وقال قتادة: «كان مؤمنا من الإنس واسمه آصف». وكذا قال أبو صالح الضحاك وقتادة: «إنه كان من الإنس». زاد قتادة: «من بني إسرائيل». انظر تفسير ابن كثير. تفسيرات ابن جرير. وتفسير القرطبي وكرامات أولياء الله من شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي.

4- بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل، ملكة سبأ، يمانية من أهل مأرب. الأعلام/2: 73.

5- في نسخة "ب": كون.

6- سقطت من نسخة "ب".

7- في نسخة "ب": الخارق.

الصالحين غير مقرونة[1] بدعوى النبوءة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبي، ولا يضرنا تسميته إرهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته، على أن ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر.

الثاني، ما تواتر معناه وإن كان التفصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين، كرؤية عمر ﷺ على المنبر جيشه بنهاوند[2] حتى قال: يا سارية الجبل <الجبل>[3] وسمع سارية ذلك، وكشرب خالد ﷺ السم من غير أن يضره. وأما عن علي ﷺ فأكثر من أن تحصى.

وبالجملة، فظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء، وإنكارها ليس بعجب من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله <أصحاب الكرامات>[4] يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم ولا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر «أوسعتهم سبا ونابوا بالإبل»[5]، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة»[6]. انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": مقرون.

[2]- في نسخة "ب": في نهار.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- ساقط من نسخة "ب".

[5]- وردت في شرح المقاصد هكذا: «أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل». بهذه الألفاظ ورد عند الميداني في مجمع الأمثال: «أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل. يقال: وسعه الشيء، أي أحاط به، وأوسعته الشيء إذا جعلته يسعه. والمعنى كثرته حتى وسعه. فهو يقول: كثرت سبهم فلم أدع منه شيئا، وحديثه أن رجلا من العرب أُغير على إبله فأُخذت، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم، فلما رجع إلى قومه سألوه عن ماله فقال: أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل... فذهب مثلا يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام».

[6]- قارن بشرح المقاصد/5: 74-75.

{ما ذكره صاحب مفاتيح الكنوز من آثار فيما وقع من الكرامات للأولياء}

وقد ذكر في مفاتيح الكنوز آثارا كثيرة فيما وقع من الكرامات للسادات الأولياء، وكذا ذكر صاحب التشوف[1] في ذلك عدة فصول، وقال في لطائف المنن: «واعلم أن من الناس من واجهه الخذلان فأنكر كرامات[2] أولياء الله <تعالى>[3] أصلا، فنعوذ بالله من هذا المذهب، وهو حقيق بأن لا يذكر لكن سبب ذكره حتى تعلم أن الله تعالى إذا أراد أن يضل عبدا لم ينصره عقل ولم ينفعه علم» وقسم ﷺ الكرامات إلى قسمين: حسية ومعنوية.

قال: «إنها قد تكون طيا للأرض، ومشيا على الماء، وطيرانا في الهواء، واطلاعا على كوائن كانت وكوائن بعد لم تكن من غير طريق العادة، وتكثير الطعام أو الشراب، أو إتيانا بثمرة في غير إبانها، أو إنباع[4] ماء من غير حفر، أو تسخير حيوانات عادية، <أو>[5] إجابة دعوة بإتيان مطر في غير وقته، أو صبر على الغذاء مدة تخرج عن طور العادة[6]، وإثمار شجرة يابسة ليس عادتها أن تكون مثمرة، وهذه كلها كرامات ظاهرة حسية.

وكرامات هي عند الله أفضل منها وأجل، وهي الكرامة المعنوية، كالمعرفة بالله والخشية له، ودوام المراقبة، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين، ودوام المتابعة والاستماع من الله والفهم عنه، ودوام الثقة به وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك»[7] انتهى.

---

[1]- المقصود به كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات الذي ألف عام 617 هـ. والكتاب من أهم المصادر التراثية المؤسسة للتاريخ الصوفي بالمغرب. وقد حقق بعناية الأستاذ أحمد التوفيق وصدر في طبعة ثانية سنة 1997م ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

[2]- في نسخة "ب": كرامة.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": انتباع.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- في نسخة "ب": العادات.

[7]- قارن بلطائف المنن: 43.

وقد ذكر ابن عطاء الله بعد هذا الكلام في جميع الكتاب ما وقع للسادات الشاذلية[1] رضي الله عنهم من الكرامات.

وأنشد صاحب التشوف رحمه الله تعالى لبعضهم:

لا تستريب في كرامة يخص بها ❖ من اتقى الله في سر وإعلان

583 فاصغ سمعا لما يروي أئمتنا ❖ /عن من مضى من أولي المقدار والشان

وأمر مريم يكفي المستدل به ❖ في شأن محرابها في آل عمران

تؤتى الفواكه أنواعا منوعة ❖ بلا محاولة في غير إبان

وفتية الكهف في إيقاظهم عجب ❖ بعد المئين كما تتلوا بحسبان

وعرش بلقيس في إيصاله عجب ❖ ما بين سرعة جني وإنسان

جاءت به قدرة الرحمن في زمن ❖ حتى استقر بمرأى من سليمان

علم الكتاب وإعمال بموجبه ❖ أعاد آصف ذا قول وإيقان

كانت مسارعة الجني سابقة ❖ وأحرز السبق هذا العالم الثاني[2]

وكم دليل بأقوال الرسول لنا ❖ فيها وكم حجة فيها وبرهان

ثم الكرامات أنواع إذا نظرت[3] ❖ كالزهر في حسن أنفاس وألوان

مشى على الماء أو في الجو قد نقلا ❖ وشبع ذي سغب أو ري ظمآن

وكم أجيب ولي حين دعوته ❖ وكم أغيث ولي حين[4] إذعان

وفيهم من يجيبه الجماد ومن ❖ يغب عن درك أسماع وأجفان

ومنهم من يرى المختار من ملك ❖ ومن يجالسهم في حال[5] إخوان

وكم لهم من مقامات مكرمة ❖ هذا الذي قلته منها كعنوان

صفوا فصفوا وقالوا ضعف سعيهم ❖ والمرء يكسب إحسانا بإحسان

---

[1]- طريقة صوفية مغربية أسسها الشيخ علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (591-656 هـ 1195-1258م). كانت هذه الفرقة في البداية مدرسة في التوحيد. معجم الفرق والمذاهب الإسلامية: 223.

[2]- في نسخة "ب": الثان.

[3]- في نسخة "ب": ثم الكرامات أنواع إذا ظهرت.

[4]- في نسخة "ب": وكم أغاث ولي عند ...

[5]- في نسخة "ب": ومن يجالسهم من بين...

في عيش أرواحهم ماتت نفوسهم ❖ وقد تموت نفوس دون أبـدان
فافعل كفعلهم تقرب[1] كقربهم ❖ فالفضل عم في القاص وفي الدان
وإن عجزت عن الحد الذي لهم ❖ فاصمت فليس بحر القوم كألوان

{في الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟}

وأما السادس، وهو أن الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟ فاعلم أنه وقع الخلاف هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي أم لا؟ قال في مفاتيح الكنوز: «قد اختلف أهل العلم في الولي هل من شرطه أن يعلم أنه ولي أم لا؟»[2]. فكان أبو بكر ابن فورك[3] يقول: لا يجوز أن يعلم أنه ولي لأن ذلك يسلبه الخوف ويوجب له الأمن. -قال:- وأما الذي يؤثره أهل التحقيق وهو الحق أنه يجوز وليس بواجب أن الولي لا يعلم بنفسه، بل يجوز أن يعلم بعضهم ويجوز أن لا يعلم. فمن علم أنه ولي كانت كرامة في حقه إذ أطلعه الله تعالى على ما وهبه [له][4] وكشف له ما حجبه، ومن قال إن ذلك يسلبه الخوف فهذا ضعيف، لأن من كان بالله أعرف كان من الله[5] أخوف» انتهى.

{النزاع الواقع في جواز ادعاء الولي الولاية أم لا؟}

وأما السابع، وهو ادعاء الولي الولاية، فقد وقع النزاع أيضا في الولي هل يجوز أن يدعي الولاية أم لا؟ كما نص عليه المصنف، وتقدم في كلام سعد الدين أنه ذهب بعضهم إلى امتناع كون الولاية على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع، بل ربما يسقط عن رتبة الولاية. وتقدم أنه مردود وأن المدعي خلافه.

وكان الشيخ عبد القادر[6] كثيرا ما يقول: «قدمي هذه على رقبة كل ولي»، ويقول: «إني أراكم كالزجاجات». وقال أبو العباس المرسي: «ليس الشأن من ملك إنما الشأن ملك

1- في نسخة "ب": وأقرب.
2- مفاتيح الكنوز: 452.
3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 218 هامش: 1 من الحواشي.
4- سقطت من نسخة "أ".
5- في نسخة "ب": منه.
6- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 216 هامش 3 من الحواشي.

أن يملك، وأنا والله قد ملكت وملكت أن أملك منذ ثلاثين سنة»، وأمثال هذا كثير، ومن تتبع أحوال السادات وحدها لا تنضبط لزمام.

{هل يبلغ الولي درجة النبي أم لا؟}

وأما الثامن، وهو أن الولي هل يبلغ درجة النبي أم لا؟ فقد نقل عن بعض الكرامية أن الولي قد يبلغ درجة النبي أو أفضل وهذا باطل بإجماع / المسلمين، فإن النبي حصلت له الولاية التامة، وزاد على ذلك بكونه معصوما من الدنايا مأمونا من سوء العاقبة بالنصوص القاطعة مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك وبجعله خليفة، وبعثه لصلاح العالم في الدارين وغير ذلك من الكمالات. 584

قال ولي الدين العراقي: «ضل بعض من ينتمي إلى التصوف، فزعم أن الولي أفضل من النبي لأنها نسبة العبد من الله». قال السبكي: «وهذا جهل من قائله، خفي عليه أن النسبة في النبي أكمل، وفي الرسول أكمل، ولا يصح ما قال هذا الجاهل إلا لو لم يكن في الرسول والنبي بعد خصلة الولاية كمال آخر، وهيهات قد عمي بصر هذا عن ذلك[1]، فلو نظر إلى خصائص الأنبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق الأولياء، لأبصر الأولياء في الحضيض الأسفل وإن كانوا على خير» انتهى.

ولا يخفى على كل سالم الفطرة والدين، أن الولي إنما اكتسب الشرف بمتابعته للنبي، حتى إنه لو حاد عن طريقه رجع إلى أسفل سافلين، وإذا كان من النبي حصل له ما حصل له من الشرف، فكيف يكون مثله أو أشرف؟ وهو إمامه وقدوته ووسيلته إلى ربه.

{هل تكون الولاية أفضل من النبوة أم لا؟}

وأما التاسع، وهو أن الولاية هل تكون أفضل من النبوءة أم لا؟ فقد نقل أيضا عن بعض المتصوفة أن الولاية هي أفضل من النبوءة، لأنها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك وأصفيائه، والنبوءة تنبئ عن الإنباء والتبليغ، كما هو شأن من يرسله الملك بتبليغ أحكامه، إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوءة لا تكون بدون الولاية، وهذا أيضا باطل، فإن النبوءة تتضمن الجانبين لما فيها من الاختصاص والتشريف والتقريب والإقامة للهداية ومصالح العباد، بل لا تبلغ ولاية غير النبي ولاية النبي بحال.

---

[1] - في نسخة "ب": هذا.

{النزاع في أن نبوءة النبي أفضل أم ولايته؟}

وقد وقع النزاع بينهم في أن نبوءة النبي أفضل أم ولايته، فقيل بالأول لما تشعر به النبوءة من التوسط من الجانبين، والقيام بمصالح العباد في الدارين مع شرف مشاهدة الملك، وقيل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي.

قال سعد الدين: «وفي كلام بعض العرفاء أن ما قيل إن الولاية أفضل من النبوءة لا يصح مطلقا، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لابد من التقييد وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوءته»[1] انتهى.

{هل يبلغ الولي مبلغا يسقط عنه التكليف؟}

وأما العاشر، وهو أن الولي هل يبلغ مبلغا يسقط عنه التكليف أم لا؟ فقد نقل عن بعض الملحدين أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب سقط عنه الأمر والنهي، ولا يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبائر، وهذا مذهب أهل الإباحة أهلكهم الله وهو باطل بإجماع، فإن الخطابات عامة والتكاليف شاملة، ولأن أكمل الناس في المحبة والصفاء والإخلاص الأنبياء لا سيما حبيبه ﷺ وعليهم أجمعين، مع أن التكاليف في حقهم أشد، وذكر سعد الدين: «أن بعض الأولياء استعفى الله عن التكاليف، وسأله الإعتاق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكاليف، ومع ذلك كان من / علو الرتبة على ما كان. 585

-قال:- وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من درج الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس من الاستغراق في ملاحظة جناب[2] الحق، بحيث يذهل عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف من غير تأثم في ذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين وملاحظة الجانبين، فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي يترجح على

1- شرح المقاصد/2: 205.

2- في نسخة "ب": جانب.

بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لا يبخلون بأدنى طاعة، ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة»[1] انتهى.

{التنبيه الثامن: النزاع في ثبوت السحر من عدمه بين أهل السنة والمعتزلة}

الثامن: تقدم أن من جملة الخوارق السحر، وقد وقع النزاع في ثبوته فذهب المحققون إلى أنه حق، وأنكره المعتزلة وقالوا لا حقيقة له وإنما هو مجرد تخييل.

قال السعد: «هو -أي السحر- عند أهل السنة جائز عقلا واقع سمعا، وكذا الإصابة بالعين، وقالت المعتزلة بل هو مجرد إراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد، أو إخفاء لوجه الحيلة فيه، لنا على الجواز ما مر في الإعجاز من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى له فإنه هو الخالق، وإنما الساحر فاعل وكاسب، وأيضا إجماع الفقهاء، وإنما اختلفوا في الحكم، وعلى الوقوع وجوه منها: قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾[2] الآية، وفيه إشعار بأنه ثابت حقيقة ليس مجرد إراءة وتمويه، ومنها سورة الفلق، فقد اتفق جمهور المفسرين أنها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن الأعصم اليهودي[3] لرسول الله ﷺ ...»[4] انظر تمامه. وقد قسمه القرافي إلى أقسام، والقائلون به اختلفوا في أنه خارق أم لا؟ وقد تقدم هذا الخلاف.

---

[1]- شرح المقاصد/2: 206.

[2]- البقرة: 101 وتمامها: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾.

[3]- رجل من بني زريق حليف اليهود.

[4]- شرح المقاصد/5: 80.

{معنى العصمة لغة واصطلاحا}

قوله: "**الكلام في عصمة الأنبياء...**"[1] الخ، العصمة لغة فعلة من العصم وهو المنع والحفظ. وفي الاصطلاح قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «المعنى بالعصمة عند الأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمرنا بها، والقدرة عندهم تقارن وقوع المقدور، كما قالوا إن التوفيق خلق القدرة على الطاعة المعينة والعصمة إذن توفيق عام، وردتها المعتزلة إلى خلق ألطاف تقرب فعل الطاعة، ولم يردوها إلى القدرة لأن القدرة عندهم على الشيء صالحة لضده، فالقدرة على الإيمان بعينها قدرة على الكفر، فلو كان خلق القدرة للعبد بالنسبة لصلاحيتها لإيجاد الإيمان منه توفيقا لكان خلقها له بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الكفر خذلانا» انتهى.

وقال صاحب المواقف: «العصمة عندنا ألا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا، وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور»[2] انتهى. وسنزيدها بيانا.

{حكم العصمة قبل النبوة}

586 قوله: "**فالذي ذهب إليه أكثر الأشاعرة**" / إلى قوله "**إلى أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء...**"[3] الخ، الصواب إسقاط لفظ "إلى" وكأنه أدخلها على طريق التوهم.

قوله: "**وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك**"[4] [أي][5] عقلا بدلالة ما قبله.

قوله: «**فإن المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع**"[6] أي المعاصي من حيث إنها معاصي كما بينه بما بعده، بمعنى أن الزنى والكذب مثلا وإن كانت موجودة قبل الشرع بذاتها، لكن لا تتصف بكونها معصية إلا بعد ورود الشرع فصح أن لا معصية قبل الشرع، وأنه لو تصور أن يقع من النبي شيء من ذلك قبل الشرع لم يكن مرتكبا لمعصية فلا يبقى

1- العمدة: 250.

2- المواقف لعضد الدين الإيجي: 366.

3- العمدة: 250.

4- نفسه: 251

5- سقطت من نسخة "أ".

6- العمدة: 251.

للخلاف في أنه معصوم منها أم لا وجه، ويوجه[1] النزاع بأن المراد ما كان على صورة المعصية، فإن تحريمه بعد البعثة ينبئ عن أنه رذيل، وأن العصمة عنه احتفال بالمعصوم واختصاص له، ومن ثم كان نبينا ﷺ لم يقع قط شيء منه من الدنايا قبل البعثة.

وذلك أمر مشهور مبسوط في كتب السير، ثابت عند من لهم الاعتناء بأحواله واستقصاء أفعاله وأقواله ﷺ، ولو وقع منه شيء من ذلك لتطرق له الطعن من ألسنة الأعداء والحسدة، وكان عثمان ﷺ يقول عندما احتضر: «إني أعددت عند الله أمورا منها: أني لم أزن قط في جاهلية ولا إسلام» فلولا أن ترك ذلك حتى في الجاهلية كمال [ما][2] ذكره، ولعل القاضي لأجل ذلك قال كالممتنع.

واعلم أن ما ذكره القاضي من امتناع تصور المسألة هو بناء على المشهور من أن نبينا ﷺ لم يكن متعبدا بشرع من قبله، وأما على أنه متعبد بشيء من الشرائع السابقة فتصور المسألة واضح لكن لم يكن يعتبره لضعفه، فلا يقال كيف ذهب عنه؟ نعم، تتصور المسألة أيضا في غير نبينا، وإلا فقد ذكر القولين في أن نبينا ﷺ متعبد بشرع من قبله أم لا في الشفا.

{مذهب بعض الأشاعرة في المسألة}

قوله: "**وقال بعض أصحابنا الامتناع بالسمع...**"[3] الخ، هذا لا يحسن أن يقابل أول الكلام من أنه لا يمتنع عقلا صدور الكبائر والصغائر عن الأنبياء، لأن هذا لا ينافي أن يمتنع ذلك بالسمع كما لا يخفى، وإنما يحسن أن يقابل ما قبله، وهو قوله "وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك" إن أراد أنه يمتنع عقلا كما قررنا قبل.

{مذهب القاضي الباقلاني في المسألة}

قوله: "**وجوزه القاضي...**"[4] **الخ**، أي أبو بكر الباقلاني، وكأنه يرى أن المعجزة إنما تنزلت منزلة قول الله صدق هذا العبد فيما أخبر به من أنه رسول، لا أنها تنزلت منزلة قوله

---

[1] - في نسخة "ب": يوحط.

[2] - سقطت من نسخة "أ".

[3] - العمدة: 251.

[4] - نفسه: 251.

صدق فيما يخبر به عني، وهو ضعيف، مع أن التفريق بين العمد والنسيان بمجرد هذا غير بين، ولكن قال السيد في شرح المواقف مقررا لمذهب القاضي: «المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر عامدا، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه، فلا يلزم من الكذب هناك نقض دلالتها، ولا يخفى ما فيه» انتهى.

{مذهب القاضي عياض في المسألة}

قوله: "**قال القاضي عياض لا خلاف...**"[1] الخ، عبارة عياض في الشفا: «وأما أقواله عليه السلام فقامت الدلائل الواضحة بصحة المعجزة على صدقه، واجتمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ / أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها، بخلاف ما هو به لا قصدا أو عمدا ولا سهوا أو غلطا. 587

أما تعمد الخلاف[2] في ذلك فمنتف بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله صدق عبدي فيما قال اتفاقا وبإطباق أهل الملة إجماعا. وأما وقوعه على جهة الغلط في ذلك فبهذه السبيل عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني ومن قال بقوله، ومن جهة الإجماع فقط وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي أبي بكر الباقلاني ومن وافقه، لاختلاف بينهم في مقتضى دليل المعجزة»[3] انتهى الغرض منه.

وما صدر به المصنف من الخلاف هو المذكور في المواقف، وظاهر سياق المصنف أنه جعله خلافا لكلام عياض، ويمكن أن يكون ما تقدم من تجويز القاضي المراد به التجويز عقلا لا سمعا بلا خلاف.

{تفصيل ابن التلمساني في المسألة بعد ذكر أن البحث في العصمة يتعلق بأربعة أطراف}

وقد فصل ابن التلمساني في شرح المعالم في ذلك، بعد أن ذكر أن البحث في العصمة يتعلق بأربعة أطراف قال: «الطرف الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى، وهم معصومون في ذلك فإنه مدلول المعجزة، وأجمعوا أنه لا يجوز التحريف

---

[1]- العمدة: 251.

[2]- في الشفا: الخلف.

[3]- قارن بالشفا: 301.

والتبديل فيه، لا عمدا ولا سهوا، وإلا لم يوثق بشيء من الشرائع، الثالث ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد خلاف الحكم، واختلفوا في السهو مع أنهم لا يقرون عليه» انتهى.

{معتمد الفرق في عصمة الأنبياء}

قوله: "**فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر...**"[1] الخ، معتمد الأشاعرة في عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة على السمع هو الإجماع، ومعتمد المعتزلة العقل بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، ثم من الكبائر الشرك بالله وهو أعظمها ولم يخالف في عصمتهم منه أحد، إلا أن الأزارقة[2] من الخوارج جوزوا على الأنبياء الذنوب وقالوا كل ذنب كفر، وجوز الرافضة[3] من الأنبياء إظهار كلمة الكفر تقية، ورد الأول بأن الذنوب لا تكون كفرا لما عرف في تفسير الإيمان، ورد الثاني بأنه لو كان كذلك لتعذر التبليغ، وبأنه لو كان جائزا لكان أحق الأزمنة به ابتداء الدعوى لشدة ضعفهم وقوة[4] المعادي والمعاند، ولم يقع ذلك من أحدهم، ويدخل في الكبائر المذكورة الإصرار على الصغائر لأنه كبيرة.

قوله: "**بل اتفقوا على امتناعه...**"[5] الخ، الذي في المواقف أن الأكثرين على جواز ذلك خلاف ما قال المصنف. نعم، قال السيد في شرح المواقف المختار خلافة. وقال السعد أيضا: «والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا»[6] انتهى.

---

[1]- العمدة: 250.

[2]- أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، كفروا علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة. الملل والنحل: 118.

[3]- هم الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر ومجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه. جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: 104.

[4]- في نسخة "ب": وكثرة.

[5]- العمدة: 251.

[6]- المقاصد: 193.

{ما حكاه ابن التلمساني من أن أفعال الأنبياء اختلف فيها على خمس مقالات}

وحكى ابن التلمساني الخلاف في الجميع غير معزو، فقال ما يتعلق بأفعال الأنبياء، اختلف فيه على خمس مقالات: «الأولى: زعمت الحشوية أنه تجوز الصغائر والكبائر عليهم متمسكين في ذلك بظواهر القصص، ولا يصح، فإنها مؤولة أو محمولة على ترك الأولى أو قبل البعث كما سيأتي إن شاء الله عز وجل. المقالة الثانية: لا تجوز عليهم الكبيرة البتة ولا الصغيرة المؤذنة بخساسة النفس ودناءة / الهمة كتطفيف حبة أو سرقة تافه. المقالة 588 الثالثة: لا يجوز عليهم تعمد كبيرة ولا صغيرة، ويجوز منهم صدور الذنب على وجه الخطأ والتأويل. المقالة الرابعة: لا تجوز منهم صغيرة ولا كبيرة عمدا ولا تأويلا لكن لا على وجه السهو والنسيان، ويعاقبون على ذلك لعلو منصبهم وكمالهم الموجب للتحفظ والتيقظ. المقالة الخامسة: لا يجوز منهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا تأويلا ولا سهوا ولا نسيانا، وهو قول بعض أصحابنا والروافض وقول أبي الهذيل[1]. -هذا نقل المصنف يعني الإمام الرازي في كتبه-» انتهى.

{معتمد السنوسي في العصمة كلام أبي الفضل عياض في الشفا}

قوله: "**فقال القاضي والمحققون بدليل السمع...**"[2] الخ، أي القاضي أبو بكر الباقلاني، وهذا الكلام ذكره السيد في شرح المواقف في القسم الأول وهو تعمد الكبائر، كما قررناه قبل، ومعتمد المصنف كلام عياض [قال][3] في الشفا: «أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر الموبقات[4]، ومستند الجمهور في ذلك الإجماع الذي ذكرناه وهو مذهب القاضي أبي بكر، ومنعها غيره بدليل العقل مع الإجماع وهو قول الكافة، واختاره الأستاذ أبو إسحاق، وكذلك لا خلاف أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير

1- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.

2- العمدة: 251.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- الموبقات بكسر الموحدة أي المهلكات.

في التبليغ، لأن ذلك كله يقتضي العصمة منه المعجزة مع الإجماع على ذلك من الكافة»[1] انتهى.

ولم يقيد ذلك بالعمد ولا غيره، فظهر من كلامه أن امتناع الكبائر وصغائر الخسة منهم مطلقا إجماع، وبذلك رد المصنف على الآمدي، وقد أطلق غير عياض الإجماع كابن الحاجب وغيره، وقد رد ابن زكري أيضا على الآمدي كالمصنف، إلا أنه ليس في كلام عياض استثناء الخوارج ولا غيرهم من الاتفاق، وقد استثناهم المصنف أولا وسكت عنهم الآن، فظاهر عبارته أنهم يخالفون في العمد لا في النسيان، وهذا عجيب، وكأنه حذف من الآخر لدلالة الأول.

قوله: "**بدليل العقل...**"[2] الخ، هو عطف على "مقدر" أي بدليل السمع وبدليل العقل أيضا، والمراد بالسمع الإجماع، وأما العقل فهو أنه لو صدرت منهم المعصية، لزمت أمور كلها مستحيلة، الأول حرمة اتباعهم على ما يأتي تقريره. الثاني استحقاقهم العذاب واللعن لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[3] الآية. الثالث رد شهادتهم لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾[4] الآية. الرابع عدم نيلهم عهد النبوءة لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[5] فإن المراد به النبوءة أو الأمانة التي دونها. الخامس كونهم من حزب الشيطان، السادس كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد

---

[1]- وردت في الشفا: 313 «مع الإجماع على ذلك من قبل الله».

[2]- العمدة: 252.

[3]- النساء: 14. وتمامها: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.

[4]- الحجرات: 6 وتمامها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾.

[5]- البقرة: 123 وتمامها: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾.

أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى إخبارا: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[1]. واللوازم كلها باطلة، وقد استدل أصحابنا بوجوه أخرى، واحتج المخالف بما حكي من أخبار الأنبياء وما شهد به الكتاب العزيز من نسبة الذنب والنقيصة إليهم ومن توبتهم واستغفارهم.

والجواب عنه على الجملة، أن ما نقل آحادا مردود، وما نقل متواترا أو منصوصا في القرآن محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى، أو كونه قبل النبوءة أو نحو ذلك من التأويلات، وتفصيل الأجوبة عن كل واحد منها مستوفى في كتب التفسير / وعلم الكلام. 589

قوله: "**التي لا خسة فيها**"[2] أي لا دناءة فيها، كنظرة في محرم، واحترز عن الصغائر الخسيسة، كتطفيف حبة وسرقة ثمرة، فإنها ممتنعة كالكبائر على ما مر.

قوله: "**لاختلاف الناس في الصغائر**"[3] أي واختلافهم في تمييزها عن الكبائر، فما من ذنب إلا ويحتمل أن يكون معدودا من الكبائر، فكان الأسلم منع الجميع وتنزيه عنه منصبهم الرفيع.

قوله: "**ذهبوا إلى أن كل ما عصى الله به...**"[4] الخ، هذا قول ابن عباس وغيره كما في الشفا فلا صغيرة عند هؤلاء في الذنوب. قال ولي الدين العراقي: «وهذا قول أبي إسحاق الإسفرايني، وبه قال القاضي أبو بكر [الباقلاني][5] والإمام[6] وابن القشيري، وحكاه ابن فورك عن الأشاعرة، وحكاه المصنف يعني ابن السبكي عن والده»، لكن ذكر العراقي أن القائل بهذا القول الخلاف بينه وبين الجمهور لفظي، فإنه لا يقول بسقوط العدالة بكل

---

[1] - الحجر: 39-40: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾.

[2] - العمدة: 252.

[3] - نفسه: 252.

[4] - نفسه: 252.

[5] - سقطت من نسخة "أ".

[6] - يعني إمام الحرمين وليس الإمام فخر الدين الرازي الذي درج المتكلمون على تخصيصه بهذا اللقب عند الإطلاق في كتب العقائد والكلام.

ذنب، قال القرافي كأنهم كرهوا تسمية معصية الله تعالى صغيرة إجلالا له عز وجل، مع أنهم وافقوا في الجرح أنه لا يكون من مطلق المعصية، وأن من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح.

هذا مجمع عليه، وإنما الخلاف في التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير لقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾[1] فجعلها رتبا وسمى بعض المعاصي فسقا دون بعض، وفي الصحيح الكبائر السبع، فخص الكبائر. ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة.

قال العراقي: « وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[2] صريح في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، فلذلك قال الغزالي: لا يليق إنكار الفرق بينهما، وقد عرفا من مدارك الشرع». انتهى.

قوله: "**فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم**"[3] لا يخلو هذا التركيب من تسامح وكأنه يقول: لو جازت منهم المعصية لكان[4] ربما وقعت منهم، ولو وقعت منهم لأمرنا باتباعهم فيها، وهذا بناء على أن أفعالهم تتبع مطلقا، قال في الشفا: «استدل بعض الأئمة على عصمتهم من الصغائر بالمصير إلى امتثال أفعالهم واتباع آثارهم وسيرهم مطلقا، وجمهور الفقهاء على ذلك من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، -ثم قال:- فلو جوزنا عليهم الصغائر لم يمكن الاقتداء بهم في أفعالهم، إذ ليس كل فعل من أفعاله يتميز

---

[1]- الحجرات: 7 وتمامها ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾.

[2]- النساء: 31 وتمامه: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾.

[3]- العمدة: 252.

[4]- في نسخة "ب": الآن.

مقصده به من القربة أو الإباحة أو الحظر أو المعصية، ولا يصح أن يؤمر المرء بامتثال أمر لعله معصية، لا سيما على من يرى تقديم الفعل على القول إذا تعارضا من الأصوليين»[1].

قال القاضي عياض: «ونزيد[2] هذا حجة بأن نقول من جوز الصغائر ومن نفاها عن نبينا ﷺ مجمعون على أنه لا يقر على منكر من قول أو فعل، وأنه متى رأى شيئا فسكت ﷺ عنه دل على جوازه، فكيف يكون من هذا حاله في حق غيره ثم يجوز وقوعه منه في نفسه، وعلى هذا المأخذ تجب عصمته من مواقعة المكروه كما قيل» انتهى.

590 وقال ابن أمفروس[3] في شرح الشفا: «وهذا المذهب / -يعني تنزيه الأنبياء عن الصغائر- هو المعول عليه اعتقادا، لأنهم أنبياء الله تعالى المصطفون من خلقه، الشارعون لخلقه[4] شرعه، المبعوثون لبيان حلاله وحرامه، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ومن كانت هذه وظيفته كان التحسين في العقل تنزيهه عن التلبس بما ينهى عنه. قال أبو الأسود الدؤلي:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ❖ عار عليك إذا فعلت عظيم

فجعل ذلك [أمرا][5] مستقبحا من آحاد الناس فضلا عن هداة الخلق، فهذا لعمري هو الحق والله أعلم» انتهى.

قوله: "**وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه...**"[6] الخ، والإشارة إلى الدليل الذي ذكره أولا وهو أنه «لو وقعت منهم معصية لأمرنا باتباعهم فيها»، فنقول أيضا لو وقع منهم مكروه لأمرنا باتباعهم فيه فينقلب طاعة، لكن انقلاب المكروه طاعة محال، وهذا مختار القاضي عياض وتقدم شيء من كلامه، وقد حكى هذا المذهب في الشفاء عن بعض العلماء

---

[1]- الشفا: 314.

[2]- بدلها وردت في كتاب الشفا: تريد.

[3]- وقع تصحيف في هذه الكلمة، ولعل الصواب ما ضبطه حاجي خليفة وهو بصدد ذكر شراح شفا أبي الفضل عياض، حيث ذكر من بينهم الشيخ الإمام أبا الحسن علي بن محمد بن اقهرش ! (اقبرس !) الشافعي المتوفى سنة 862هـ. كشف الظنون/2: 1053.

[4]- في نسخة "ب": المشرعون لهم شرعه.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 252.

[أيضا][1] وهو أنه «تجب عصمة الأنبياء من مواقعة المكروه قصدا»[2] واحترز بقيد "القصد" عن وقوعه سهوا، وقد قيدوا هذا المذهب بما يقصد به التشريع وبيان الجواز من المكروهات، فإنه جائز وقوعه منهم، ويكون فعله إذ ذاك أفضل، كغسله ﷺ أعضاء الوضوء مرة أو مرتين، وبوله قائما في سباطة قوم[3].

{المباحات جائز وقوعها من الأنبياء إذ ليس فيها قدح}

قوله: "**وليس وقوع المباح...**"[4] الخ، قال في الشفا: «وأما المباحات فجائز وقوعها منهم إذ ليس فيها قدح، بل هي مأذون فيها وأيديهم كأيدي غيرهم مسلطة عليها، إلا أنهم بما خصوا به من رفيع المنزلة، وشرحت له صدورهم من أنوار المعرفة، واصطفوا به من تعلق <بالهم>[5] بالله والدار الآخرة، لا يأخذون من المباحات إلا الضرورات مما يتقوون به على سلوك طريقهم وصلاح دينهم وضرورة دنياهم. وما أخذ على هذه السبيل التحق طاعة وصار قربة، كما بينا منه أول الكتاب طرفا في خصال نبينا ﷺ، فبان لك عظيم فضل الله على نبينا وعلى سائر أنبيائه عليهم السلام، بأن جعل أفعالهم قربات وطاعات بعيدة عن وجه المخالفة ووسم[6] المعصية»[7] انتهى.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- قارن بالشفا: 314.

[3]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب: البول عند سُباطة قوم. وسُباطة بضم المهملة بعدها موحدة هي المزبلة والكناسة، وإضافتها إلى القوم إضافة اختصاص لا ملك، لأنها لا تخلو عن النجاسة.

[4]- العمدة: 252.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- بدلها وردت في الشفا: ورسم.

[7]- نص منقول بأمانة من الشفا: 315.

تنبيهات: {مزيد الكلام في تنزيه الأنبياء وبيان ما يجب لهم}

{التنبيه الأول: ما يتوهم وقوعه من القبائح من الأنبياء عشرون قسما}

الأول: كل ما يتوهم وقوعه من القبائح من الأنبياء، إما أن يكون مما ينافي المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أم لا. والثاني: إما أن يكون كفرا أو معصية، والمعصية إما أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصغيرة إما أن تكون منفرة كسرقة لقمة وتطفيف حبة، أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية، فهذه خمسة أقسام وكل منها إما عمدا أو سهوا، وعلى كل حال فإما قبل النبوءة أو بعدها، فهذه عشرون قسما. وقد علمت حكمها مما مر.

{التنبيه الثاني: يجب للأنبياء ثلاثة أشياء ويستحيل عليهم أضدادها}

الثاني: إذا علمت مما مر تنزيه الأنبياء عن النقائص عند المحققين <المحققين>[1]، تبين لك أنه يجب للأنبياء ثلاثة أشياء وهي: الصدق والأمانة والتبليغ، ويستحيل عليهم أضدادها وهي: الكذب والخيانة والكتمان.

{تفسير الصدق}

أما الصدق، فعبارة عن كون جميع ما يخبرون به من الأخبار الماضية[2] والحالية والمستقبلة مطابقا للواقع على ما هو تفسير الصدق عند أهل السنة.

{تفسير الأمانة}

وأما الأمانة، فعبارة عن كون جوارحهم الظاهرة والباطنة محفوظة من الوقوع في محرم أو مكروه على ما مر، فيحفظون ظاهرا من نحو الزنى وشرب الخمر والكذب والنميمة / والغيبة وسماعها، وغير ذلك من منهيات الجوارح، ويحفظون باطنا من الكفر والحسد والكبر والرياء وحب الدنيا والغفلة، وغير ذلك من منهيات الباطن. 591

{تفسير التبليغ}

وأما التبليغ، فعبارة عن توصيلهم إلى الخلق جميع ما أمرهم الله أن يوصلوه إليهم من الأحكام والحكم.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- في نسخة "ب" : السابقة.

{التنبيه الثالث: لا يستغنى ببعض هذه الأشياء عن بعض كما قد يتوهم}

الثالث: قد يتوهم أن هذه الثلاثة يستغنى ببعضها عن بعض ولا يتعين ذكرها جميعا، وليس كذلك، فإنها إنما يستغنى ببعضها عن بعض لو كان بينها ترادف أو مساواة أو عموم أو خصوص بإطلاق ليستغنى بأحد المترادفين والمتساويين عن الآخر، وبالأخص عن الأعم، لكن ليس بينهما شيء من هذه النسب، وإنما الذي بينها من النسب العموم والخصوص من وجه إجمالا وتفصيلا، بمعنى أن كل اثنين من هذه الثلاثة يجتمعان وينفرد كل عن الآخر، وكذا الثلاثة كلها تجتمع وينفرد كل واحد، ويتبين ذلك بمعرفة ما يزيد به كل واحد منها عن الآخرين الباقين.

فنقول: إن الواجب الأول وهو الصدق، يزيد على الأمانة بالكذب فيما أمروا بتبليغه سهوا، لأن الكذب سهوا ليس بحرام ولا مكروه، فلا تنفيه الأمانة، ويزيد على التبليغ بالزيادة على ما أمروا بتبليغه كذبا مع تبليغ جميع المأمور به.

والواجب الثاني وهو الأمانة، يزيد على الصدق بوقوع محرم غير اللساني كالزنى والسرقة، وكذا يزيد على التبليغ بكل مخالفة لم تتعلق بالتبليغ.

والواجب الثالث وهو التبليغ، يزيد على الصدق بترك شيء مما أمروا بإبلاغه مع التزام الصدق فيما بلغوا، ويزيد على الأمانة بترك شيء مما أمروا بتبليغه سهوا.

فإذا فهمت <هذا عرفت>[1] ما يشترك فيه الجميع، وما ينفرد به كل واحد، وكذا ما يشترك فيه اثنان منها، و[ما][2] ينفرد به كل واحد، فإن الجميع يشترك مثلا في تبديل شيء مما أمر بإبلاغه عمدا، فإن هذا كذب فينفيه الصدق، ومحرم فتنفيه الأمانة، وكتمان فينفيه التبليغ، وينفرد الصدق عن الباقين بالكذب سهوا في غير الوحي <فإن هذا كذب>[3] فينفيه الصدق، وليس محرما حتى تنفيه الأمانة، ولا كتمانا حتى ينفيه التبليغ، وتنفرد الأمانة عن الجميع في محرم غير الكلام كالسرقة والزنى، فإن هذا محرم فتنفيه الأمانة وليس كذبا ولا كتمانا حتى ينفيه الباقيان، وينفرد التبليغ عن غيره بترك شيء مما أمروا

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- ساقط من نسخة "ب".

بتبليغه للخلق سهوا، فإن هذا كتمان فينفيه التبليغ العام وليس كذبا ولا محرما حتى ينفيه الباقيان، ولا يخفى عليك بعد هذا ما يجتمع فيه اثنان منها وما ينفرد به كل واحد وذلك واضح، ولولا مخافة التطويل لفصلناه غاية التفصيل.

{التنبيه الرابع: مذهب الجمهور ومذهب رأس النجارية في عصمة الأنبياء}

الرابع: قال القاضي أبو الفضل عياض: «الجمهور على أن الأنبياء معصومون من قبل الله تعالى ومعتصمون باختيارهم إلا حسينا النجار فإنه قال: إنه لا قدرة لهم على المعاصي»[1] انتهى، والنجار المذكور هو بفتح النون والجيم المشددة وهو حسين بن محمد النجار مقدم الطائفة النجارية[2]، وهم من فرق / المبتدعة الضالين المضلين. 592

{التنبيه الخامس: ما يشترط للنبوة}

الخامس: يشترط للنبوءة الذكورة على الصحيح، وكمال العقل والفطنة والذكاء وقوة الرأي، ويشترط أيضا السلامة من كل ما ينفر الخلق عنهم كالفظاظة ودناءة الآباء والجذام والبرص ونحو ذلك من العيوب المنفرة، والسلامة من الأمور المخلة بالمروءة والمخلات[3] بحكمة البعثة وأداء الشريعة وقبول الأمة.

{التنبيه السادس: مختلف الأقوال في عدد الأنبياء والرسل}

السادس: ورد في بعض الأحاديث عدد الأنبياء والرسل منهم، والمحققون ذهبوا إلى أنه لا ينبغي التعرض لإحصائهم لأن خبر الآحاد لا يفيد العلم، ولقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[4]، ومخافة أن يدخل في

---

[1]- قارن بالشفا: 313.

[2]- فرقة من المعتزلة، اختلفت هذه الفرقة إلى عدة فرق بعد اختلافها في مسألة خلق القرآن. من هذه الفرق: البرغوثية، والزعفرانية والمستدركة. الملل والنحل: 88. الفرق بين الفرق: 18.جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: 202.

[3]- في نسخة "ب": المخلة.

[4]- غافر: 77 ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

النبوءة من ليس نبيا أو يخرج عنها من هو نبي، فكان الأسلم الإمساك وعلى العد فقد ورد أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وأن الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وهذا العدد مروي في حديث عن أبي ذر الغفاري[1].

ويخرج عدد الرسل من اسم نبينا محمد ﷺ وهو محمد باعتبار نقط حروف أسماء حروفه. فالأسماء ميم حاء ميم ميم دال، وحروفها ست ميمات بمئتين وأربعين وثلاث ياءات بثلاثين، واللام بثلاثين، والحاء والدال والألفان بأربعة عشر. فالثلاثمائة والثلاثة عشر للرسل وفي ضمنهم الأنبياء، والرابعة عشر لمقام الولاية[2].

وإن قلنا عدد الرسل ثلاثمائة وأربعة عشر، فقد استكملوا العدد وبقي التنوين اللاحق آخر الحروف للأولياء، وهم أربعون وليا، وسبعة أبدال، وثلاثة أوتاد فذلك خمسون نقط النون، وأشار إلى هذا المعنى أبو العباس بن زكري بقوله:

ونقط أحرف اسمه دلائـــل	على الفواضل كذا الفضائل
ذاك ثـــلاثمائـــة وعشـــر	وأربع قد صار هذا القـــدر
للرسل [مع][3] تضمين الأنبياء	ونقـــط تنويـــن للأوليـــاء
عدتهـــم قد قيل أربعـــون	وعشرة مجموعهم خمســون
السبعة الأبـــدال والأوتـــاد	ثلاثـــة قطبهـــم العمـــاد
لا بدع[4] في فعـــل الإله الماجد	أن يجعل العالم ضمن الواحد

وقد ذكر المتكلمون على هذا الاسم الشريف أن آدم خلقه الله تعالى على صورة اسم نبينا ﷺ، فجعل الميم الرأس، والحاء المنكبين، والميم الأخرى البطن، والدال الرجلين وهذه صورته: محمد.

---

[1]- روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال: قلت يا رسول الله كم الأنبياء قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا» قلت يا رسول الله وكم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير». رواه ابن حبان: 361. قال ابن كثير رحمة الله: «قد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم ابن حبان البستي في كتابه "الأنواع والتقاسيم" وقد وسمه بالصحة وخالفه أبو الفرج بن الجوزي، فذكر هذا الحديث في كتابه "الموضوعات" واتهم به إبراهيم بن هشام هذا، ولاشك أنه قد تكلم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أجل هذا الحديث». تفسير ابن كثير/2: 470.

[2]- وهذا تبعا لما يعرف بحساب الجمل وما يقابله من الأرقام. انظر القانون ص: 242 هامش رقم: 1 الطبعة: 2.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": لا بعد في..

{فوائد ذكرها الإخباريون ويستحسنها السامعون}

وهاهنا فوائد ذكرها الإخباريون ويستحسنها السامعون، منها أن كل من ذكره الله تعالى في القرآن من الأنبياء فهو رسول إلا الخضر[1]. ومنها أن الأنبياء كلهم من ولد سام ابن نوح وليس في نسل حام ولا يافت نبي أصلا. ومنها أن الأنبياء كلهم من ولد إبراهيم إلا ثمانية، وهم: آدم وشيت وإدريس ونوح وهود وصالح ولوط ويونس. ومنها أن جميع الأنبياء من ولد إسرائيل وهو يعقوب عليه السلام إلا عشرون: / آدم وشيت وإدريس ونوح ولوط وصالح وإبراهيم وهود وشعيب وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وأيوب ويونس والخضر. وأربعة كانوا بعد عيسى، ثلاثة منهم مذكورون في سورة يس في قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَـٰبَ ٱلْقَرْيَةِ﴾[2] الآية، وخالد بن سنان العبسي[3] ومحمد ﷺ وعليهم أجمعين. 593

والذي عند الأسيوطي أن الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ومحمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، وروى [في ذلك][4] حديثان[5] عن ابن عباس، ومنها أن سبعة عشر من الأنبياء ولدوا مختونين.

قال السيوطي: «منهم نبينا محمد ﷺ، وعد منهم آدم ونوحا وشيت وإدريس ونوحا وساما ولوطا ويوسف وموسى وشعيبا وسليمان وهودا وصالحا وزكرياء ويحي وعيسى وحنظلة بن صفوان[6] عليهم السلام».

---

[1]- يقال إنه الخضر بن آدم عليه السلام ولكن في نسبه اختلاف، وهو نبي من أنبياء الله. البداية والنهاية/1: 325.

[2]- يس: 13 ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَـٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾.

[3]- حكيم من أنبياء العرب في الجاهلية، كان في أرض بني عبس يدعو الناس إلى دين عيسى. قالوا أن ابنته وفدت على رسول الله عليه السلام فبسط لها رداءه وأجلسها عليه وقال: «ابنة نبي ضيعه أهله» لكن هذا الحديث ضعيف لا يصح، ورد في سلسلة الأحاديث الضعيفة: 298. الأعلام/2: 296.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

[5]- في نسخة "أ": حديثا عن ابن عباس.

[6]- حنظلة بن صفوان الرسي من أنبياء العرب في الجاهلية، كان في الفترة التي بين الميلاد وظهور الإسلام. وهو من أصحاب "الرس" الوارد ذكرهم في القرآن. بعث لهدايتهم فكذبوه وقتلوه. الأعلام/2: 286.

قلت: وذكر آدم مع ذكر الولادة سهو، ولو عبر <بمن>[1] خلق مختونا كان أصوب. ومنها أن جميع الأنبياء حجوا البيت إلا هودا وصالحا تشاغلا بأمر قومهما حتى توفيا ولم يحجا. ومنها أن أربعة من الأنبياء أحياء اثنان في السماء إدريس وعيسى، واثنان في الأرض إلياس والخضر. ومنها أن ألسنة الأنبياء كلهم ثلاثة العبرانية والسريانية والعربية.

فأما العبرانية فلسان جميع الأنبياء من بني إسرائيل، لأن إسرائيل أبوه إسحاق عليهما السلام، وإسحاق أول من تكلم بالعبرانية أنطقه الله بها فكانت لسان جميع ولده. وأما السريانية فهي لسان خمسة من الأنبياء وهم إدريس ونوح وإبراهيم ولوط ويونس.

وأما العربية فهي لسان اثني عشر نبيا وهم: آدم وشيت وهود وصالح وإسماعيل وشعيب والخضر، والثلاثة المذكورين في "يس" وخالد بن سنان ومحمد ﷺ وعليهم أجمعين، قالوا لأن اللسان الأول الذي نزل به آدم من الجنة العربية، فإنها كلام أهل الجنة، وكانت لسان ولده، فلما طال العهد غيروا أحرفا وصار سريانيا وهو قريب من العربي، وهو لسان من كان مع نوح في السفينة إلا رجلا واحدا منهم وهو جرهم[2] فإن لسانه عربي، ومنه صار[3] اللسان العربي في ولد سام وهود وصالح ثم انقطع بهلاك عاد.

فأول من أنطقه الله بالعربية بعد ذلك إسماعيل بن إبراهيم، فكانت لسان جميع ولده، وعلى[4] هذا فالسريانيون خمسة والعربيون اثنا عشر، والعبرانيون من سواهم، وتقول[5] أيضا العربيون اثنى عشر، والعجميون من سواهم، والذي اشتهر بين الناس أن العربي من الرسل أربعة عدد "شهصم"[6].

1- سقطت من نسخة "ب".

2- جرهم بن قحطان، جد جاهلي يماني قديم، كان له ولبنيه ملك الحجاز. الأعلام/2: 118.

3- في نسخة "ب": سرى.

4- في نسخة "ب": فعلى.

5- في نسخة "ب": أقول.

6- كلمة شهصم تعني عدد الأنبياء الذين تكلموا باللغة العربية أربعة (4) وبجمعهم على شهصم، أما حرف الشين فهو شعيب والهاء يعني هود والصاد هو صالح والميم فهو محمد عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين.

وهذه الأمور منها ما يسلمه أهل الصحيح ومنها ما ينكرونه، وما ذكر من أن إسماعيل أول من تكلم بالعربية يعارضه ما في الحديث الصحيح من أن إسماعيل تعلم العربية من جرهم، وقد جمع بينهما بأنه أول من تكلم بالعربية الفصحى، ولا / ينافي أن يكون قبل ذلك مطلق العربية وهذا هو الصحيح عندهم. 594

ثم إن هذا الحديث، وإن كان قد يعد فضولا وخروجا عن الغرض، لكن ينبغي للمعتني بهذا الجناب العالي والمقام السامي أن يكون له مزيد بصيرة بأمره، ويكون مكثرا من ذكره مستحضرا له بفكره.

أراني إذا صليت يممت نحوها ❖❖❖ بوجهي وإن كان المصلى ورائيا[1]

{التنبيه السابع: النزاع في وجود نبي من الجن أم الأنبياء مخصوصون بالإنس؟}

السابع: وقع النزاع في أنه هل وجد نبي في الجن قبل نبينا ﷺ أم الأنبياء مخصوصون بالإنس؟

فحكى صاحب أحكام الجان[2]: «أن جمهور العلماء من السلف والخلف على أنه لم يكن من الجن قط رسول، ولم تكن الرسل إلا من الإنس، -قال:- ونقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جريج[3] ومجاهد[4] والكلبي[5] وأبي عبيد والواحدي[6]، وحكي عن إسحاق بن بشر

---

[1]- بيت من قصيدة المؤنسة للشاعر قيس بن الملوح المعروف بمجنون ليلى والتي مطلعها:

تذكرت ليلى والسنين الخواليا ❖❖❖ وأيام لا نخشى على اللهو ناهيا

[2]- العلامة بدر الدين الشبلي المتوفى سنة 769 هـ. صاحب كتاب آكام المرجان في أحكام الجان مطبوع متداول.

[3]- فقيه الحرم أبو الوليد، ويقال أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي (150/80 هـ). كان من أوعية العلم. تذكرة الحفاظ/1: 169.

[4]- مجاهد بن جبر مولى بني مخزوم (104/21هـ)، سمع سعد وعائشة وأبا هريرة وابن عباس ولزمه مدة وقرأ عليه القرآن، وكان أحد أوعية العلم. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 158.

[5]- إبراهيم بن خالد أبو ثور، وقيل: كنيته أبو عبد الله ولقبه أبو ثور الكلبي البغدادي (ت: 246هـ)، الفقيه العلامة، كان أحد الثقات المأمونين ومن أئمة الأعلام في الدين. طبقات الشافعية: 55.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص 267 هامش 2 من الحواشي.

عن ابن عباس أن الجن قتلوا نبيا لهم قبل آدم اسمه يوسف، وأن الله تعالى بعثه إليهم رسولا وأمرهم بطاعته.

وذكر عن الضحاك[1] أنه سئل عن الجن هل كان فيهم نبي قبل أن يبعث النبي ﷺ؟ فقال: ألم تسمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾[2] يعني بذلك أن رسلا من الإنس ورسلا من الجن قالوا بلى، وذكر أيضا عن ابن حزم[3] أنه قال: لم يبعث إلى الجن نبي من الإنس البتة قبل محمد ﷺ، لأنه ليس الجن من قوم الإنس، وقد قال النبي ﷺ: قد (كَانَ النَّبِي يُبْعَث إِلَى قَوْمِه)[4]، وباليقين ندري أنهم قد أنذروا»[5]، فصح أنهم جاءهم أنبياء منهم، قال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ﴾ الآية.

---

[1]- أبو بحر الضحاك المعروف بالأحنف (ت: 67هـ)، كان من التابعين ﷺ، شهد بعض الفتوحات منها قاسان والتيمرة. وفيات الأعيان: 499 – تهذيب التهذيب/1: 191.

[2]- الأنعام: 131 ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ﴾.

[3]- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد (456/384هـ)، يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ .فقيه ظاهري، ومجدد القول به، بل محيي المذهب بعد زواله في الشرق. من مؤلفاته: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، "الإحكام في أصول الأحكام" وغيرها. شذرات الذهب/3: 96، الديباج المذهب: 286، سير أعلام النبلاء/18: 184-213.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب: 1 بدون ترجمة. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، ولفظه: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الأَرْضُ طَيِّبَةً وَطَهُورًا وَمَسْجِدًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ صَلَّى حَيْثُ كَانَ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ بَيْنَ يَدَيَّ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ)».

[5]- قارن بآكام المرجان في أحكام الجان: 46.

قال صاحب الكتاب المذكور: «ويدل على ما قاله الضحاك ما رواه الحاكم وذكر إسناده إلى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[1] قال: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى[2].

قال:- وتأول الجمهور الآية على ما نقل عن ابن عباس ومجاهد وابن جريج وأبي عبيد بما معناه: أن رسل الإنس رسل من الله تعالى إليهم، ورسل إلى قوم من الجن ليسوا رسلا عن الله تعالى ولكن بعثهم الله تعالى في الأرض فسمعوا كلام رسل الله تعالى، الذين هم من <بني>[3] آدم وعادوا إلى قومهم من الجن فأنذروهم»[4] انتهى.

{التنبيه الثامن: العصمة مخصوصة بالأنبياء والاختلاف في الملائكة}

الثامن: العصمة مخصوصة بالأنبياء لا تكون لغيرهم من البشر، واختلفوا في الملائكة وفيهم مسائل:

المسألة الأولى: في إثباتهم وهو مذهب المسلمين لتصريح نصوص الشرع بوجودهم وهم أجسام لطيفة، يقدرون على أفعال شاقة ويظهرون في صور مختلفة، مجبولون على الخير والطاعة ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[5].

الثانية: أنهم لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

الثالثة: أنهم معصومون، وقد اختلفوا فيه على مذهبين، وكل احتج بحجج مبسوطة في المطولات. قال سعد الدين: «ولا قاطع من الجانبين»[6] انتهى. وقال القاضي عياض:

---

[1]- الطلاق: 12 ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمَاۢ﴾.

[2]- في نسخة "ب": ... ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيمكم، وعيسى كعيساكم.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- آكام المرجان في أحكام الجان: 47.

[5]- تضمين للآية 6 من سورة التحريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.

[6]- المقاصد/2: 199.

«أجمع المسلمون على أن الملائكة مؤمنون فضلاء، واتفق أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم النبيئين سواء في العصمة فيما[1] ذكرنا عصمتهم منه، وأنهم في حقوق الأنبياء والتبليغ إليهم كالأنبياء مع الأمم، واختلفوا في غير المرسلين منهم. فذهبت طائفة / إلى 595 عصمتهم[2] جميعا من المعاصي، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3] وبقوله: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[4] الآية وبقوله: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾[5] الآية، وبقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾[6] الآية وآيات آخر.

-ثم قال:- وذهبت طائفة إلى أن هذا بخصوص المرسلين والمقربين <منهم>[7]، واحتجوا بأشياء ذكرها أهل الأخبار والتفاسير -نحن نذكرها إن شاء الله تعالى <بعد>[8] ونبين الوجه فيها <إن شاء الله تعالى>[9] قال:- والصواب عصمة جميعهم وتنزيه نصيبهم[10] الرفيع عن جميع ما يحط من رتبتهم ومنزلتهم عن جليل مقدارهم»[11] انتهى.

---

[1]- بدلها وردت في الشفا: مما.

[2]- بدلها وردت في الشفا: عصمة جميعهم.

[3]- التحريم: 6.

[4]- الصافات: 164.

[5]- الأنبياء: 19 ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾.

[6]- الأعراف: 206 ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾.

[7]- سقطت من نسخة "ب".

[8]- سقطت من نسخة "ب".

[9]- ساقط من نسخة "ب".

[10]- في نسخة "أ": نصابهم وكذلك في الشفا.

[11]- نص منقول من الشفا: 331.

الرابعة: في التفضيل بينهم وبين الأنبياء، وسنذكر ذلك بعد إن شاء الله تعالى.

{نبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها}

قوله: "**فصل ونبينا ومولانا محمد ﷺ...**"[1] الخ، هذا هو المقصد الأعظم من النبوءات، لأن ثبوت نبوة نبينا ﷺ، عليه مدار ثبوت الشريعة والدين، ومن ثم خصصه بالكلام عن سائر الأنبياء.

قوله: "**بمعجزات لا يحاط بها...**"[2] الخ، لا يخفى على ذوي البصائر أن نبينا ﷺ له آيات ومعجزات لا تنحصر، ولا يدرك قعر بحرها المنهمر، وقد اشتمل القرآن [العظيم][3] وحده على نيف وأربعة عشر ألفا بشيء لا ينحصر على ما سنشير إليه.

وفي الشفا من معجزاته ﷺ الخلقية والخلقية وغيرها جملة نافعة[4]، وقد سرد صاحب اللؤلؤ الثمين من ذلك نحو نصف الألف، واعتذر واعترف بالتقصير وفي ذلك يقول:

فخضت في بحر عظيم هائل	❖	ليس يرى لطوله من ساحل
فكلت النفس عن الإحصاء	❖	وهل تعد أنجم السماء
لكن جمعت نحو نصف الألف	❖	معترفا في جمعها بالضعف
مما عليه وافق الأنام	❖	وشهدت صحتها الأعلام

وذكر بعض شراحه[5] «أنه وقف على بعض الكتب المدونة في هذا العلم الشريف، قد انتهى[6] من عدد الآيات الكريمة إلى مئي الألف بل ينيف، ومصنفه رحمه الله تعالى مع ذلك

---

[1] - العمدة: 252.

[2] - نفسه: 252.

[3] - سقطت من نسخة "أ".

[4] - للوقوف على ما خص به الله تعالى نبينا ومولانا محمد ﷺ من باهر المعجزات كما جاء عند القاضي عياض راجع الباب الرابع من الشفا بعنوان: فيما أظهره الله تعالى على يديه من المعجزات وشرفه به من الخصائص والكرامات.

[5] - راجع لمزيد تفصيل شراح الشفا كشف الظنون/2: 1052 وما بعدها.

[6] - في نسخة "ب": أتى.

مصرح بالاعتذار، ومشير إلى إعواز حصر آيات القرآن العظيم أحد آياته، التي عجز الأولون والآخرون عن إحصاء مبادئ عجائبه، ونكصوا عن الحوم بحمى أساليبه» انتهى.

وقال ابن القطان[1]: «القرآن هو الحجة الباهرة المتواترة الباقية، التي استوى المعاصرون له ﷺ والذين يجيئون بعدهم إلى يوم القيامة في توجهها[2] عليهم، وهو البرهان اليقيني القطعي، والبحر المحيط الذي لا يحصى ما اشتمل عليه من الفوائد والآيات المعجزات. وقد حدوا حصر معجزاته بما هو مذكور في كتاب الإتمام، والحق أنها غير محصورة» انتهى.

قوله: "**نظم الدليل...**"[3] الخ، بين بهذا الكلام أن الدليل الذي أشار إليه في المتن حذف كبراه ونتيجته، ولم يذكر سوى صغراه، وذكر ما بقي في الشرح، وإنما برهن على الرسالة دون النبوءة لوجهين: أحدهما: أن ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت النبوءة بلا عكس. الثاني: أن المدعى في الواقع هو الرسالة.

596 قوله: / "**بالتواتر...**"[4] الخ، التواتر بالمثناة وهو التتابع، والتواتر خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عن محسوس.

قوله: "**يفيد العلم ضرورة**"[5] أي يفيده وجوبا حتما، وسواء قلنا إن العلم الحاصل عن التواتر ضروري أم نظري على ما فيه من الخلاف المعروف في الأصول.

---

[1]- أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك المكناسي يعرف بابن القطان (ت: 628هـ) العالم الفقيه، الراوية العارف بصناعة الحديث وأسماء رجاله. من تآليفه: "بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام" و"النظر في إحكام النظر" وغيرهما. شجرة النور: 179. الذيل والتكملة السفر الثامن القسم الأول: 165-195. جذوة الاقتباس رقم: 517.

[2]- في نسخة "ب": في توجيهها.

[3]- العمدة: 252.

[4]- نفسه: 252.

[5]- نفسه: 252.

{معاني النسخ في اللغة وعرف الأصوليين وإجماع المسلمين على جوازه في حق الله تعالى ووقوعه}

قوله: "**وزعموا أن النسخ محال..**"[1] الخ. النسخ في اللغة يكون بمعنى الإزالة، وبمعنى التبديل، وبمعنى جعل الشيء مقام الشيء، وفي عرف الأصوليين هو رفع الحكم الشرعي بخطاب متأخر احترزا "بالحكم الشرعي" عن رفع الإباحة الأصلية فليس بنسخ، وبقيد الخطاب عن الرفع بالنوم والجنون ونحوه. وبقيد "التأخر عن الرفع" بالاستثناء. ومنهم من لا يزيد هذا القيد الأخير لأن الكلام في آخره ما لم يتم، لا يقال قد رفع.

إذا علمت هذا، فقد أجمع المسلمون على جواز النسخ في حق الله تعالى وعلى وقوعه، فإن شريعة نبينا ﷺ ناسخة لشريعة من قبله بالإجماع، وإنما اختلفوا في أن النسخ رفع أو بيان، ولا خلاف في المعنى، لأن من يقول إنه رفع لا يعني أنه رفع للخطاب القديم، فإن القديم لا يرتفع، بل إما رفع للحكم الشرعي الذي هو صفة للمكلف، أو رفع التعلق التنجيزي الحادث، ومن الأئمة من سماه تخصيصا وهو موافق أيضا. وذهب اليهود ما سوى العيسوية[2] إلى أن النسخ لا يجوز عقلا ولا سمعا لأنه يستلزم البداء، وهو ظهور مصلحة لله تعالى بعد أن كانت خفية عليه فنسخ ما مضى لأجلها، قيل: ومنهم من جوزه عقلا ومنعه سمعا فالكل متفقون على أنه لا يقع، قيل: ووافقهم بعض غلاة الرافضة ممن لا يعتد بخلافه.

{ما احتج به اليهود من العقل والنقل على امتناع النسخ}

قوله: "**على النسخ يستلزم البداء...**"[3] الخ. البداء بالمد كما في الصحاح وهو مصدر، يقال بدا له في الأمر بدوا وبداء وبداءة نشأ له فيه رأي وتقدم المراد به. وأشار المصنف بهذا الكلام إلى ما احتج به اليهود على امتناع النسخ من العقل والنقل، أما العقل

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- العيسوية فرقة نسبوا إلى أبي عيسى ابن إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، كان في زمن المنصور، زعم أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر، حرم في كتابه الذبائح كلها ونهى عن أكل كل ذي روح على الإطلاق طيرا كان أو بهيمة. الملل والنحل: 215.

[3]- العمدة: 253.

فقالوا إن الأمر بالشيء ثم نسخه يستلزم ظهور شيء لم يكن أولا عالما به وهو ما نعني بالبداء، لكن خفاء شيء من الأشياء على الله محال، فالبداء محال فما أدى إليه وهو النسخ يكون محالاً.

{الجواب عما احتج به اليهود في القول بامتناع النسخ}

والجواب: أن هذا إنما يلزم لو كان يجب أن يكون ما هو مصلحة عند قوم هو مصلحة عند غيرهم، وما هو مصلحة في زمان هو مصلحة في غيره من الأزمان وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون المصلحة في زمان في حكم، وفي <زمان>[1] آخر <تكون>[2] في خلافه، فيجوز أن يعلم الله تعالى أن في حكم بالقياس إلى الأمة الماضية [مصلحة][3] وبالقياس إلى هذه يكون غيره هو المصلحة فيرفع الأول، هذا إذا تنزلنا إلى رعي المصالح، وإلا فالله تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، فيجوز أن يأمر أولا بما فيه مصلحة، ثم يبدله بما ليس فيه ذلك أو بالعكس، وهو الفعال لما يريد[4] <تبارك وتعالى>[5].

{قول المقترح في تقرير كلام صاحب الإرشاد في النسخ}

قال تقي الدين في تقرير كلام الإرشاد: «يقال لليهود إن ادعيتم أن النسخ مستحيل، فإما أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات أو غيرها، أو/ يستحيل لغيره، ولا جائز أن تكون من قبيل المستحيل لذاته، لأن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه البتة من أحد، وإن ادعيتم أنه يستحيل لغيره فلابد من بيان جهة الاستحالة، فإن قالوا هو مستحيل لأنه يلزم منه البداء وهو مخالف[6] لوصف القدم.

---

[1] - سقطت من نسخة "ب".

[2] - سقطت من نسخة "ب".

[3] - سقطت من نسخة "أ".

[4] - تضمين للآية 107 من سورة هود: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

[5] - سقطت من نسخة "ب".

[6] - في نسخة "ب": مناف.

قلنا البداء يطلق ويراد به أنه ظهر في الأمر ما لم يكن ظاهرا قبل، قال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾[1] وهذا غير لازم من النسخ، فإن الرب جل ذكره يتعالى عن جميع سمات النقص، عالم بكل معلوم ويعلم توجه الأمر وثانيته وزمن ورود نسخه.

ومن قال في النسخ بالارتفاع فهو يعلم زمن الارتفاع، كما يعلم زمن الثبوت فلا يتوجه عليه الخفاء، وربما تمسكوا بشبه القول بتحسين العقل وتقبيحه، فقالوا الأمر بشيء يحسنه فلا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه، وقد استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول.

ثم نقول إن سلم جدلا القول بأن الأمر بالفعل يحسنه، فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان، فإن الحسن ينبئ عن الصلاح وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن غير صلاح. يعلم الله تعالى أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدلت الشرائع وأتى لهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد تلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلفه إذا دام الأمر عليه، ولهذا ترى أوائل الأمم أبدا خير من أواخرها، وأجد في العمل والقيام بوظائف التكليف فليتأمل ذلك» انتهى.

{تقرير احتجاج اليهود العقلي على وجهين}

وقد قرر احتجاجهم العقلي أيضا على وجهين: أحدهما، أن النسخ إن لم يكن لمصلحة فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرع الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة أهملها أولا ثم راعاها فبداء. الثاني، أن الحكم إما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا، وإما مؤبد فلا يصح نفيه إذ هو تناقض، وإما مطلق لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذ إن علم الله تأبيده لم يرتفع للزوم الجهل، وإن علم انتهاءه فلا رفع بعد ذلك فلا نسخ.

---

[1]- الزمر: 44 ﴿وَلَوَ اَنَّ لِلذِينَ ظَلَمُواْ مَا فِي اِ۬لَارْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَافْتَدَوْاْ بِهِۦ مِن سُوٓءِ اِ۬لْعَذَابِ يَوْمَ اَ۬لْقِيَٰمَةِ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اَ۬للَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾.

والجواب عن الأول: أنه لمصلحة تجددت بعد أن لم تكن، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال[1]، فربما كان الدواء يصلح في فصل دون فصل آخر، ولشخص دون آخر، وقد ورد في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ ذلك وفاقا.

و[الجواب][2] عن الثاني: أن الحكم مطلق عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده، والمعلوم عن الله تعالى استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك ولا محذور، بمنزلة ما لو قال هذا واجب حينا دون حين.

قوله: "**على أن شريعته لا تنسخ...**"[3] الخ، هذا الوجه النقلي الذي تمسكوا به وقد قرروه بوجهين: أحدهما، أنه تواتر عن موسى ﷺ النص أن شريعته لا تنسخ، مثل تمسكوا / بالسبت أبدا، وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض.

والجواب: أن ذلك افتراء منهم وكذب، على أنه كثيرا ما يعبرون[4] بالتأبيد والدوام عن طول الزمان.

ثانيهما، أنه إما أن يكون قد صرح بأن شريعته دائمة فتدوم، أو بأنها تنقطع فيلزم أن يتواتر لكونه أمرا عظيما تتوفر الدواعي على نقله ولم يتواتر <ذلك>[5].

والجواب: أنه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم الدواعي ولقلة النقلة في بعض الطبقات، إذ لم يبق منهم في زمن بختنصر[6] إلا النادر جدا.

قوله: "**لو استلزم تصرفه في أفعال عباده...**"[7] الخ، في بعض النسخ في أحكام عبيده، أي الأحكام التي جعلها على عبيده تكليفا، ولفظ "تصرفه" بالرفع فاعل "استلزم"، ولفظ "البداء" بعده منصوب على أنه مفعول له.

1- في نسخة "ب": الأوقات.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 253.

4- في نسخة "ب": يعبر.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- نبوخذ نصر الثاني أو بختنصر أو بختنصر الكلدي هو نبوخذنصر بن نبوبلانصر (605 – 563 ق.م). أشهر ملوك الدولة البابلية الحديثة، قاد الجيوش البابلية في معارك حاسمة على منطقة بلاد الشام ودمر عدة ممالك منها مملكة يهوذا في حملتين وسبا الكثيرين من سكان منطقة بلاد الشام إلى بابل. الكامل في التاريخ، والبداية والنهاية.

7- العمدة: 253.

وقوله:" **بمنع ما أطلقه"**[1] المجرور يتعلق ب"تصرف"، وأراد بالإطلاق الإباحة على الفرض والتمثيل أو ما هو أهم.

قوله" **تصرفه فيهم بأفعاله"**[2] أي أفعال الله تعالى التي لا اكتساب للعباد[3] فيها، وعادل المصنف بين أفعال العباد التي يقع فيها الأمر والنهي وبين أفعال الباري غير المكتسبة كالصحة والمرض والغنى والفقر، ولاشك أن الله تعالى هو الفاعل للجميع وهو المتصرف في الكل، فلو كان تصرفه في أفعاله المكتسبة للعباد يستلزم البداء، لكان تصرفه في أفعاله التي يفعلها فيهم من غير اكتساب لهم يستلزم البداء، وكما لم يقولوا به في الثاني يلزمهم أن لا يقولوا به في الأول أيضا، إذ لا فرق فإنه لو صح ما ذكروه في التكليف للزم أيضا أنه إذا جعل الإنسان غنيا ثم رده فقيرا وسلب عنه الغنى فقد بدا له، ويلزمهم في المسخ الذي قالوا به ووقع بهم، فإن الإنسان إذا جعله الله تعالى على صورة ثم رده على صورة قرد أو فأر، أنه بدا له، وما أحسن قول شرف الدين البوصيري[4] في هذا المعنى ردا عليهم:

إذ هم استقرءوا البداء وكم سا ❖ ق وبالا إليهم استقراء
وأراهم لم يجعلوا الواحد القـ ❖ هار في الخلق فاعلا ما يشاء
جوزوا النسخ مثل ما جوزوا المسـ ❖ خ عليهم لو أنهم فقهاء
ولحكم من الزمان انتهاء ❖ ولحكم من الزمان ابتداء
هو إلا أن يرفع الحكم بالحكـ ❖ ـم وخلق فيه وأمر سواء
فسلوهم أكان[5] في مسخهم نسـ ❖ ـخ لآيات الله أم إنشاء
وبداء في قولهم[6] ندم اللـ ❖ ـه على خلق آدم أم خطاء
أم محا الله آية الليل ذكرا ❖ بعد سهو ليوجد الإمساء
أم بدا للإله في ذبح إسحا ❖ ق وقد كان الأمر فيه مضاء

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- نفسه: 253.

[3]- في نسخة "ب": للعبد.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 342 هامش 1 من الحواشي.

[5]- في نسخة "ب": فاسألوهم أكان...

[6]- في نسخة "أ": قولوهم.

أو مـا حـرم الإلـه نكـاح الأخـ ❖❖❖ ـت بعد التحليل فهـو الزنـاء

{حكم النسخ}

قوله: "**لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم...**"[1] الخ، هذا هو الجواب السابق كما قررناه، وفيه التنبيه على حكمة النسخ، ومن حكمه أيضا أن الأعمال البدنية إذا واضب عليها الناس خلفا وسلفا صارت كالعادية، وظن أنها مطلوبة لذواتها فيمتنع الوصول بها لما هو مقصود من معرفة الله تعالى وتمجيده، بخلاف ما لو تغيرت، وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة، فإن الأوهام تنقطع [حينئذ][2] عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر. قيل ومن أعظم حكم النسخ إظهار شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريعته شرائعهم / وشريعته هو ﷺ لا ناسخ لها. 599

قوله: "**عن معارضة من تحدى عليه...**"[3] الخ، يقع في بعض النسخ "عن معارضته من تحدى عليه" أي عن أن يعارضه من تحدى عليه، فلفظ "معارضته" مضاف إلى ضمير هو مفعوله عائد على المتحدى، ولفظ "من" فاعل بالمصدر وتقدم عليه مفعوله فأضيف المصدر إلى المفعول وكمل بالفاعل، وما ذكره من الإلزام واضح إن كانت دلالة المعجزة غير عادية، وأما على أنها عادية بحسب القرائن، فقد يقول الخصم من جملة القرائن المانعة من صدق الثاني دون الأول ما جاء به من النسخ المستحيل.

وكأن المصنف لما استشعر هذا قال: وأما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضا، أي وأما وقوع النسخ في هذه الشريعة فلا يكون جوابا ولا يعرف به بين هذه وبين تلك، فإن النسخ واقع في شرعهم أيضا، فإن كان وقوع النسخ موجبا لرفض الشريعة وجب رفض شريعتهم وإلا فلا فرق، وبهذا الاحتمال يرتبط كلام المصنف وتحسن عبارته فليتأمل.

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 253.

قوله: "**مأكلا لك**"[1] يستعمل المأكل مصدرا، أي بمعنى الأكل وفي القاموس: «المأكلة وبضم الكاف الميرة وما أكل ويوصف به فيقال شاة ماكلة»[2] انتهى، والمعاني الثلاثة تصح في كلام المصنف.

قوله: "**كسائر العشب...**"[3] الخ، هو بضم العين وسكون الشين المعجمة الكلاء الرطب.

قوله: "**مما لقنه لهم ابن الراوندي**[4]**...**"[5] الخ، هذا كلام ابن التلمساني، وابن الراوندي هذا ممن يرمى بالزندقة.

قوله: "**لما ظهرت المعجزة على يد عيسى...**"[6] الخ، في هذا الكلام مناقشة لأن غاية استدلاله أنه لو صح نص موسى على أن شرعه لا ينسخ لما ظهر نبي بعده أصلا، وهذا لا يسلم فإنه يصح أن يكون بعده أنبياء يأتون بشرائع أخرى ولا ينسخون شريعة موسى فإنها في بني إسرائيل فقط، وهذا بخلاف قول نبينا ﷺ (لاَ نَبِي بَعْدِي)[7] فإنه نص على أنه لا يظهر نبي بعده مطلقا.

والجواب: أنه ليس الكلام في ظهور مطلق النبي بعد موسى، بل في ظهور هاذين النبيئين المخصوصين المبعوثين لبني إسرائيل الناسخين لشريعة موسى عليه السلام، وهما عيسى ومحمد صلى الله عليهما، ولاشك أنه لو صح أن شرع موسى لا ينسخ لما ظهرا وهما ناسخان

1- العمدة: 254.

2- القاموس المحيط: 1242.

3- العمدة: 254.

4- أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسن الراوندي، المعروف بابن الراوندي (210/... هـ) اختلف في تاريخ وفاته حيث تشير بعض المصادر إلى أنه كان يبلغ 36 أو 40 عاما عند وفاته، في حين تشير مصادر أخرى أنه بلغ 80 سنة من العمر. كان في بداياته معتزلا، ولكنه تحول عن المعتزلة وانتقدها في كتابه "فضيحة المعتزلة" ردا على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة" ثم تحول ليصبح من أهم اللاأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. الأعلام/1: 267.

5- العمدة: 254.

6- نفسه: 254.

7- جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا أنبياءهم مساجد. ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

أوما حـرم الإلـه نكـاح الأخـــ ❖❖❖ ـت بعد التحليل فهـو الزنـاء

{حكم النسخ}

قوله: "**لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم...**"[1] الخ، هذا هو الجواب السابق كما قررناه، وفيه التنبيه على حكمة النسخ، ومن حكمه أيضا أن الأعمال البدنية إذا واضب عليها الناس خلفا وسلفا صارت كالعادية، وظن أنها مطلوبة لذواتها فيمتنع الوصول بها لما هو مقصود من معرفة الله تعالى وتمجيده، بخلاف ما لو تغيرت، وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة، فإن الأوهام تنقطع [حينئذ][2] عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر. قيل ومن أعظم حكم النسخ إظهار شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريعته شرائعهم / وشريعته هو ﷺ لا ناسخ لها. 599

قوله: "**عن معارضة من تحدى عليه...**"[3] الخ، يقع في بعض النسخ "عن معارضته من تحدى عليه" أي عن أن يعارضه من تحدى عليه، فلفظ "معارضته" مضاف إلى ضمير هو مفعوله عائد على المتحدى، ولفظ "من" فاعل بالمصدر وتقدم عليه مفعوله فأضيف المصدر إلى المفعول وكمل بالفاعل، وما ذكره من الإلزام واضح إن كانت دلالة المعجزة غير عادية، وأما على أنها عادية بحسب القرائن، فقد يقول الخصم من جملة القرائن المانعة من صدق الثاني دون الأول ما جاء به من النسخ المستحيل.

وكأن المصنف لما استشعر هذا قال: وأما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضا، أي وأما وقوع النسخ في هذه الشريعة فلا يكون جوابا ولا يعرف به بين هذه وبين تلك، فإن النسخ واقع في شرعهم أيضا، فإن كان وقوع النسخ موجبا لرفض الشريعة وجب رفض شريعتهم وإلا فلا فرق، وبهذا الاحتمال يرتبط كلام المصنف وتحسن عبارته فليتأمل.

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 253.

وظاهر الكلام أنه معجزة واحدة وليس كذلك عند المحققين، بل معجزات لا تعد ولا تحصى[1]، وذلك أن المعجز منه المتحدى به أقل السور كالكوثر وآية بمقدارها، وفي القرآن من الكلمات كما في الشفا: «نحو سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف عند بعضهم».

وعدد كلمات الكوثر عشر، فيكون تجزئة القرآن على نسبة الكوثر أزيد من سبعة آلاف جزء، كل واحد منها معجز في نفسه، ثم إعجازه بوجهين: بلاغته وطريق نظمه فصار في كل جزء من هذا العدد معجزتان فيتضاعف العدد من هذا الوجه إلى ما لا يعد ولا يحصى، وقيل: إن كلماته ثلاثمائة ألف وإحدى وعشرون ألفا. وقد قيل إن كل آية مطلقا معجزة، وقيل كل جملة وإن كانت من كلمة أو كلمتين، والمحل ضائق[2] عن بسط هذا المقام.

قوله: "**حمية اللسن**"[3] هو مفعول "يحرك"، واللسن على وزن الحمر جمع ألسن، يقال لسن الرجل كفرح إذا كان ذا فصاحة فهو لسن وألسن.

قوله: "**لا تفلت عن معارضتهم**"[4] هو بضم التاء وفتح اللام، يقال أفلتني الأمر وتفلت مني، وانفلت مني وأفلتته أنا فهو قد أفلت أي تفلت.

قوله: "**أنفتهم**"[5] بفتح الهمزة والنون، يقال أنف عن كذا كفرح أنفة استنكف عنه وتمنع[6].

قوله: "**المجبولون عليها**"[7] أي المطبوعون عليها ،أي على الأنفة.

قوله: "**وتدب**"[8] على ألسنتهم، يقال دب يدب بكسر الدال المهملة.

قوله: "**وإشادة أمره**"[9] يقال أشاد بالأمر إشادة بالدال المهملة، رفع الصوت به وأشاد الضالة عرفها.

---

[1]- قارن بالشفا: 158.

[2]- في نسخة "ب": يضيق.

[3]- العمدة: 254.

[4]- نفسه: 255 وفيها: لا تغلب...

[5]- نفسه: 255.

[6]- في نسخة "ب": امتنع.

[7]- العمدة: 255.

[8]- نفسه: 255.

[9]- نفسه: 255.

قوله: "**بدوها وحضرها**"[1] البدو بفتح الباء وسكون الدال بمعنى البادية.

قوله: "**قريبا من تسعمائة**"[2] هذا في زمن المؤلف، ونحن الآن في أزيد من عشر مائة سنة على ذلك والحمد لله، ومع هذا لم يستطع شيئا من معارضته أحد مع طفوح الزمان بأهل اللسان وحملة لواء البيان، وكل من رام ذلك افتضح وظهر عجزه واتضح.

حكي أن أصحاب الكندي[3] قالوا له: «أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن، فقال نعم أعمل لكم مثل بعضه. فاحتجب أياما كثيرة ثم خرج فقال: والله ما أقدر عليه ولا يطيق هذا أحد، إني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة، فنظرت فإذا هو أمر بالوفاء ونهي عن النكث، وحلل تحليلا عاما ثم استثنى استثناء بعد استثناء، ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين، ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاد» انتهى.

قوله: "**علم ذلك كله بالضرورة**"[4] أي جميع ما تقدم من كون القرآن العزيز منقولا بالتواتر شائعا في جميع الناس مشتملا على المصالح العظام على يد نبي أمي لم يخالط / قط الكتب ولا أهلها، ويحتمل أن ترجع الإشارة إلى أن جميع ما مر على يد نبي أمي فقط بدليل الآية التي ساقها. 601

{الفرق بين الآية والمعجزة}

قوله: "**والفرق بين الآية والمعجزة...**"[5] الخ، يريد أن الآية هي الخارق الدال على صدق النبي، وسواء قرن بالتحدي أم لا، والمعجزة هي الخارق الدال على الصدق مقرونا بالتحدي كما مر في تعريفها، فتكون الآية أعم من المعجزة، بمعنى أن كل معجزة آية من غير عكس كلي، وقد يفهم من قول المؤلف في شرح الصغرى «التحدي يكون إما بلسان الحال أو

---

[1]- العمدة: 255.

[2]- نفسه: 255.

[3]- هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي (256/185 هـ)، مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية كما يعده الكثيرون، صاحب مدرسة في الترجمة. بلغت مؤلفاته نحو 238 رسالة في مواضيع مختلفة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة: 229.

[4]- العمدة: 256.

[5]- نفسه: 256.

بلسان المقال»[1] أن كل ما وقع في زمن النبوءة معجزة، لأنه إن لم يتحد به بلسان المقال فبلسان الحال.

والجواب أن المراد هنالك، أن المعجزة لابد فيها من التحدي، إلا أن التحدي إما أن يصرح به وإما أن يفهم من النبي بقرائن تدل عليه كما قال البكي من أن التحدي لا يشترط التصريح به عند المحققين، بل يحصل التحدي تصريحا وغير تصريح إذا كان بحيث يفهم من المقام، كبياض يد موسى عليه السلام والكثير من معجزاته ﷺ، وعلى هذا لا يكون مجرد كونه في زمن النبوءة متضمنا للتحدي وقائما مقامه.

نعم، وقع في جمع الجوامع <لابن السبكي>[2]: «أن التحدي هو الدعوى» وفسره كثير من شراحه[3] بأن المراد دعوى الرسالة، فقد يقتضي هذا أن كل من ادعى الرسالة حتى وقع شيء بعد ذلك على يده كان معجزة لأنه كان مع دعوى الرسالة.

وقد يجاب بأن المراد دعوى الرسالة عند كل خارق يكون معجزة، بأن يقول أنا رسول وآية صدقي كذا، أو يقال له إن كنت رسولا فأت بكذا، إذ هذه هي المقارنة المذكورة في التعريف حقيقة، وذلك هو التحدي.

نعم، كثيرا ما يقول العلماء ما وقع من الكرامة للولي فهي معجزة لنبيه، وهذا يقتضي أن التحدي غير مشروط في المعجزة، وأيضا كثير ممن يتكلم على شرح قيود المعجزة إنما يخرجون بقيد مقارنة التحدي العلامات الإرهاصية والكرامات، ولا يتعرضون للخوارق الواقعة في زمن النبوءة بلا تحد.

{القرآن هو المعجزة العظمى التي تحدى بها النبي ﷺ على الكافة}

قوله: "**على الكافة**"[4] في القاموس: «يقال جاء الناس كافة، ولا يقال جاء الكافة لأنه لا يدخلها "ال" ووهم الجوهري[1]» انتهى. وكذا ذكر ابن هشام[2] أنها إنما تستعمل منصوبة

---

[1] - قارن بحاشية الدسوقي على أم البراهين: 178.

[2] - ساقط من نسخة "ب".

[3] - راجع قائمة شراح "جمع الجوامع" في مقدمة "البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" للإمام اليوسي بتحقيقنا/1: 21-27.

[4] - العمدة: 256.

=

على الحال، فما يقع في كلام الناس من إضافتها أو تحليتها ب"ال" كعبارة المصنف لحن والله أعلم. لكن رأيت في بعض شروح الشفا من المتأخرين أنه لم يرتض ذلك.

قوله: "**قاطبة**"[3] أي جميعا، يقال جاءوا قاطبة ولا يستعمل إلا حالا.

{الوجه المعجز عند بعض المعتزلة أسلوب القرآن}

قوله: "**أسلوبه**"[4] الأسلوب في اللغة الطريق، ويستعمل في النوع من الكلام، يقال أخذ في أساليب من الكلام أي طرق وأنواع.

{الوجه المعجز عند قوم فصاحته وجزالته}

قوله: "**فصاحته وجزالته**"[5] الفصاحة لغة البيان، يقال فصح الرجل بضم الصاد فهو فصيح، والجزل من الألفاظ خلاف الركيك، وسيأتي الكلام على الفصاحة والجزالة والنظم.

{الوجه المعجز عند النظام بالصرفة}

قوله: "**فلما بعث سلبوا هذه القدرة...**"[6] الخ، هذا أحد الأقوال في معنى الصرفة، وهو مختار الأستاذ منا، لكن الواقع في شرح / المواقف منسوبا للنظام، والأستاذ في معنى الصرفة هو أن الله سلب دواعيهم، وحاصل ما في معنى الصرف أنه إما سلب القدرة، وإما سلب الدواعي، وإما سلب العلوم التي لابد منها في الإتيان بمثل القرآن، بمعنى أنها لم تكن حاصلة، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزيلت، وهو مختار المرتضى من الشيعة. 602

1- =سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 197 هامش 6 من الحواشي.

2- هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري (708-761هـ) من أئمة النحو العربي، فاق أقرانه شهرة وأعيا من أتى بعده. من مصنفاته "الإعراب عن قواعد الإعراب" و"الألغاز" وهو كتاب في المسائل النحوية وغيرها. الدرر الكامنة/2: 308-310. بغية الوعاة/2: 69.

3- العمدة: 256.

4- نفسه: 256.

5- نفسه: 256.

6- نفسه: 256.

قوله: "**المفلق**"[1] يقال أفلق الشاعر وافتلق أي أتى بالعجيب[2]، وأراد بهذا الكلام الإشارة إلى الفرق بين الجزالة والأسلوب الخاص، وأن بينهما العموم من وجه، وأتى بمثالين أحدهما تنفرد فيه الجزالة والآخر ينفرد فيه الأسلوب، إلا أنه عكس اللف والنشر كما رأيت.

قوله: "**فعورض بخطبة بليغة...**"[3] الخ، هذا فيه الجزالة، واختلف فيه الأسلوب، لأن أسلوب القصيدة خلاف أسلوب الخطبة.

قوله: "**ولو أتى شاعر بمثل وزن شعره...**"[4] الخ، هذا اتفق فيه الأسلوب واختلفت الجزالة والفصاحة.

{في تقييد معارضة مسيلمة الكذاب للقرآن الكريم}

قوله: "**معارضته مسيلمة...**"[5] الخ، يعني بكلام مسيلمة أسلوب القرآن من حيث إنه ليس بشعر كما أن القرآن غير شعر، لكن ليس من فصاحة القرآن وجزالته في شيء، وهذا إذا أريد بالأسلوب مجرد الطريق والموافقة في شيء ما، وإلا فالحق أن نحو كلام مسيلمة ليس على فصاحة القرآن ولا على أسلوبه على ما يأتي في تحقيق معنى الأسلوب.

ومن أين لمسيلمة بمفاتيح القرآن ومقاطعه ونظمه وتأليفه البليغ؟ الذي أخرس مصاقع الخطباء من بلغاء العرب العرباء الذين لهم المكانة في البلاغة، وإن لم يصلوا إلى درجة بلاغة القرآن. فكيف بمضاحك مسيلمة وترهاته.

قوله: "**بترهاته**"[6] يقال ترة وترهة بضم التاء المثناة وفتح الراء المشددة للباطل، والجمع ترهات، قال الشاعر:

أرى عيني ما لم ترياه ❖ كلانا عالم بالترهات[7]

---

[1]- العمدة: 256.

[2]- في نسخة "ب": بالعجب.

[3]- العمدة: 256.

[4]- نفسه : 256.

[5]- نفسه: 257.

[6]- نفسه: 257.

[7]- لسان العرب: حرف الراء.

{التنبيه على ضعف من قال إعجاز القرآن بالصرفة}

قوله: "**لو كان لنقل شيء عنهم...**"[1] الخ، الأفضل في كان أن تكون تامة، أي لو ثبت ما ادعاه هذا القائل من أنهم كانوا يقدرون على مثله، ثم صرفوا لنقل شيء عنهم من ذلك، أي لنقل عنهم شيء من الكلام البالغ مبلغ القرآن في الفصاحة والبلاغة. لكن لم ينقل عنهم شيء من ذلك فدل ذلك على أنهم لم يكونوا قادرين قط.

وهذه الحجة إقناعية لا برهانية لوجهين: أحدهما، أنه لا يلزم من عدم الوقوع عدم القدرة. الثاني، أنه لا يلزم من عدم النقل أنه لم يقع، كيف ومعظم[2] منثور كلام العرب لم ينقل، فقد قال الأدباء إن منثور كلام العرب لم يحفظ عشره وشعره لم يصغ عشره.

نعم، يقال إقناعا أن ما كان من كلامهم فائقا في البلاغة قد بالغ الرواة[3] في حفظه ونقله[4] ولم يهملوه لاسيما الحكيم[5]، ككلام أكثم بن صيفي[6] وغيره من حكمائهم، ولو وقع شيء مثل القرآن لكان أجدر أن ينقل، ولو قدر أحد منهم على مثله لفاخر به ولضرب به المثل واشتهر غاية الاشتهار، وقد اشتهر زهير[7] وغيره بكلام هو من بلاغة / القرآن بمراحل. 603

قوله: "**لكان كونه في أدنى مراتب الفصاحة أنسب**"[8] يعني لأنهم حينئذ إذا عجزوا عن الأدنى بتعجيز الله إياهم وصرفه لهم، كان أدل على كمال القدرة من عجزهم عن الأعلى.

---

[1]- العمدة: 257 وفيها: لنقل عنهم شيء..

[2]- في نسخة "ب": وبعض.

[3]- في نسخة "ب": الرواية.

[4]- في نسخة "ب": ونقوله.

[5]- في نسخة "ب": الحكم.

[6]- أكثم بن صيفي بن رياح بن الحارث بن معاوية التميمي، عاش زمنا طويلا، أدرك الإسلام، قصد المدينة في مائة من قومه يريدون الإسلام فمات في الطريق. الأعلام/2: 6. اشتقاق ابن دريد: 69.

[7]- المقصود زهير بن أبي سلمى المزني أحد أشهر شعراء العرب في الجاهلية، وهو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء وهم: امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني. توفي قبل البعثة النبوية. طبقات الشعراء: 15-19. الأغاني/10: 288-315. خزانة الأدب/3: 5-15.

[8]- العمدة: 257.

قوله: "**ولا خلاف أنه في أعلى مراتب البلاغة...**"[1] الخ، المراد بأعلى المراتب أنه في حد الإعجاز، وإلا فنحن نعلم أن الله تعالى قادر على أن يأتي به أبلغ من ذلك، كما نعلم أن بعض الآيات أبلغ من بعض، ولكن أبرزه على ذلك المقدار على ما اقتضته الحكمة.

قال سعد الدين في شرح المقاصد: «فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ﴾[2] الآية، بالنسبة إلى سورة الكافرون[3] مثلا.

قلنا: هذا أولى بالغرض وأوضح في المقصود بمنزلة صائغ يبرز من مصوغاته[4] ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصياغة إلى أن يأتوا بما يوازن أو يداني أو دون ما ألقاه وأهون مما أبداه»[5].

قوله: "**إلا أن التحدي لم يقع بذلك**"[6] أي أنه لو وقع التحدي بالإتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض فيه لم يتحد بسورة وإنما يتحدى حينئذ بجملة القرآن، أو بما يمكن فيه ذلك.

{مناقشة من قال: وجه إعجاز القرآن بموافقته لقضايا العقول}

قوله: "**لكن التحدي لم يقع بذلك...**"[7] الخ، هذا مما ينازع فيه الخصم ويقول أي دليل على أنه لم يقع التحدي بموافقته لقضايا العقول؟ بمعنى ما جاء به يوافقه العقل فلابد له من بيان كالذي قبله.

---

[1]- العمدة: 257.

[2]- هود: 44 ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

[3]- في نسخة "ب": الكافرين.

[4]- ورد في شرح المقاصد: صانع يبرز من مصنوعاته.

[5]- شرح المقاصد/5: 31.

[6]- العمدة: 257.

[7]- العمدة: 257

ويجاب بأن المتحدى عليهم وهم العرب، إنما يقع بينهم التفاخر والمجاراة والمساجلة والمباراة في الكلام العربي، من حيث فصاحته وجزالته ومطابقته لمقتضى الحال لا غير ذلك، وكل نبي إنما يؤيد بما هو من جنس ما غلب على أهل زمانه، كالسحر في زمن موسى، والطب في زمن عيسى عليهما السلام، ولاشك أن الغالب في زمن نبينا ﷺ عند العرب إنما هو الفصاحة والبلاغة، وفيها يتساجلون وبها يتناضلون وعليها يتهالكون، وبهذا يعلم الجواب عن الوجهين السابقين، وأن الإعجاز لم يقع بعدم التناقض ولا بالإخبار بالمغيبات.

فإن قيل: موافقة القرآن لقضايا العقول كيف يتجه من أصله مع أن فيه أمورا يحيلها العقل؟ كإثبات الاستواء على العرش واليد والوجه والعين له تعالى ونحو ذلك.

قلنا: محط الإحالة في هذه الأمور ونحوها ظواهرها، وقد علمت أن لها معاني صحيحة يحكم بها العقل غير هذه الظواهر، وإنما الإشكال لو وجدت في القرآن قضية صريحة ليس فيها احتمال يحكم / العقل باستحالتها، وهذا مما لا سبيل إليه، وقد تقدم هذا المعنى في الإلهيات. 604

تذييل: {الكلام في وجوه أخرى لإعجاز القرآن}

ذكر الأئمة في إعجاز القرآن وجوها أخرى: منها أن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، مع طول الترداد ودورانه على الأسماع في كل ناد بخلاف سائر الكلام، وإن بلغ الغاية في الفصاحة وجودة النظم، فإنه لابد أن يمل ويستثقل عند الترداد، ومن ثم شاع في المثل «أثقل من حديث معاد»[1].

ومنها أنه تحدى به العقلاء في جميع الأقطار والأمصار، وعلى توالي الأزمان والأعصار.

---

[1]- تناول اليوسي رحمه الله هذا المثل بالشرح فقال: «الثُّقَل تقدم؛ والحديث: الخبر، والمعاد: الذي سمعته ثم أعيد عليك مرة أخرى؛ فهو يثقل على السماع كثيرا لعدم الداعي إلى سماعه، مع الملل الحاصل للنفس من تكراره، والنفس للطافتها وروحانيتها أكثر من البدن تألما بالإذاية وأقل صبرا واحتمالا، فلا تكاد ترتاح إلا إلى ما فيه غذاؤها، من علوم تستخلصها، أو غرائب ولطائف تتفكه بها، فإذا عدمت ذلك غلبها الضجر، ونفرت غاية النفور ومن ثم تستثقل الكلام المعاد وتمل منه، ولو كان في نفسه بليغا عجيبا، إذ لم يبق لها حظ فيه. وكان عدم الملل في كتاب الله تعالى، مع معاودته على مرور الليالي والأيام معجزة ظاهرة للعيان، ومن ثم قيل: كل مكرر مملول إلا القرآن». زهر الأكم في الأمثال والحكم/2: 6.

ومنها أنه معجزة يشاهدها الغائب والحاضر، والأول والآخر، فكأنك اليوم تشاهد موسى فلق البحر وعيسى برء الأكمه، وسائر معجزات لا يراها إلا الحاضرون.

ومنها أنه تلفظ به ﷺ مكتسبا، فكان له بكل حرف حسنات بخلاف فلق البحر، وقلب العصا حية ونحو ذلك، مما ليس للعبد فيه اكتساب ولا ثواب.

ومنها أنه عين المعجزة، عين الحكم، عين الحكمة، إلى غير ذلك من معجزات القرآن وغرائبه وعجائبه الكثيرة الحسان.

فما تعد ولا تحصى عجائبه[1] ❖ ولا تسام على الإكثار بالسأم[2]

{ضعف قول بعض الأشعرية أن هذه السورة هي المشتملة على آي التعجيز}

قوله: "**هذه السورة هي المشتملة على آي التعجيز...**"[3] الخ، أي وقع التحدي بأن يؤتى بسورة مثل السورة المذكور فيها التعجيز كيونس وهود، والإشارة في كلام المصنف أولا: إما أن تعود إلى السورة المطلوب الإتيان بها وحينئذ لابد من تقدير مضاف، كأنه يقول هذه السورة هي قدر السورة المشتملة على آي التعجيز، كما أشار إليه بعد بقوله: "فلا يقيد بمثلها قدرا"، وإما أن تعود إلى السورة القرآنية من حيث إنها تحدى بها وطلب الإتيان بمثلها، وهو واضح غير أنه لا يلتئم بما بعده إلا بتقدير.

{جمهور الأشاعرة القائل يكفي الإعجاز أقصر سورة كالعصر والكوثر}

قوله: "**يكفي أقصر سورة كالعصر...**"[4] الخ، أي ويكفي أيضا مقدارها من الآي في غيرها على ما ذكره جماعة من العلماء.

{ما اعترض به بعض أهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن}

قوله: "**زعمتم أن وجه إعجازه فصاحته**" إلى قوله "**ثم اختلفتم اختلافا كثيرا...**"[5] الخ، انظر هذه العبارة فإنها تقتضي أنه بعد الاتفاق على أن وجه الإعجاز هو الفصاحة

---

[1] - في أصل البردة: عجائبها.

[2] - بيت من قصيدة البردة المباركة للإمام البوصيري رحمه الله.

[3] - العمدة: 257.

[4] - نفسه: 257.

[5] - نفسه: 258.

والجزالة، وقع الاختلاف فقيل النظم فقط، وقيل العكس، وقيل الصرف وهذا باطل. وعبارة المواقف: «قالوا أولا وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه ريبة»[1]، والاختلاف فيه دليل خفائه، أي الاختلاف في وجه الإعجاز دليل على خفائه وهذا ظاهر.

{معنى العارضة}

قوله: "**هي القوة والقدرة على الكلام**"[2] بنحو هذا فسر في القاموس، وأن العارضة هي اللسن والجلد، وعلى الثاني يكون قولنا قويت عارضة فلان بمنزلة جديدة، وقال أبو علي القالي[3] في نوادره: «يقال فلان شديد العارضة أي الناحية».

قوله: "**لدلالتها على خرفه**"[4] أي حمقه، والخرف بضم الخاء المعجمة وسكون[5] الراء: الحمق.

قوله: "**والواو في / قوله وثيل...**"[6] الخ، إنما فسره لقصد التشنيع عليه والنداء على بشاعة قوله وسخف عقله.

{ما وجه البلاغة في القرآن وما وجه خروج نظمه عن جميع الكلام؟}

قوله: "**قال ابن التلمساني الفصاحة...**"[7] الخ، هذا الكلام ذكره ابن التلمساني ثم قال بعد ذلك: «فإن قيل فما وجه البلاغة في القرآن وما وجه خروج نظمه عن جميع الكلام؟ قلنا: أما البلاغة فيه فلا خفاء بها، والبلاغة ما تقدمت الإشارة إليه من التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رائق منبئ عن المقصود من غير مزيد مع اشتماله على الوزن المخصوص الخارج من أساليب نظم العرب ونثرها، فإن الشعر موزون معقود بقافية،

1- المواقف: 350.

2- العمدة: 258.

3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 248 هامش 1 من الحواشي.

4- العمدة: 258.

5- في نسخة "ب": تسكين.

6- العمدة: 258.

7- نفسه: 258.

والقرآن منظوم غير معقود بقافية، والشعر أجزاؤه لا تزيد أصولها على ثمانية وهي: فعولن وفاعلن خماسيان، ومفاعيلن ومتفاعلن وفاعلاتن ومستفعلن وفاعلاتن ومفعولات سباعية. والقرآن العظيم لا يتقيد بذلك، والبلاغة تتفنن أقسامها فمنها جوامع الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة، وهذا القدر لا يحصر كثرة في القرآن». ثم ذكر أمثلة من ذلك، وذكر أنواعا أخرى من البلاغة في القرآن.

وذكر السعد أن مذهب الجمهور أن: «إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة، وقيل: إعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه العرب في الخطب والرسائل والأشعار»[1].

ثم قال بعد ذلك : «فإن قيل: لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم فيجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعا مذهبا ثالثا، ينسب إلى القاضي على ما قال إمام الحرمين أن وجه الإعجاز عندنا اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، من غير استقلال لأحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء، لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للأوهام، وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة «الفيل وما أدراك ما الفيل» فيلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، أعني البلاغة وهي التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف ينبئ بالمقصود من غير مزيد.

قلنا: معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يعهد فيها كون المقاطع على مثل ﴿تَعۡلَمُونَ﴾ و﴿تَعۡقِلُونَ﴾، والمطالع على مثل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾[2] و﴿ٱلۡحَآقَّةُ﴾[3]، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾[4]، وأمثال ذلك.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 28-29.

[2]- المزمل: 1 ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾.

[3]- الحاقة: 1-2: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ﴾.

[4]- النبأ: 1.

ومعنى الثاني أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر، وكأن معنى النظم على الأول ترتيب الكلمات، وضم بعضها إلى بعض، وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل»[1].

{من محترزات الفصاحة عند البيانيين خلوص الكلمة من تنافر الحروف، الغرابة، ضعف القياس...}

قوله: **"غدائره مستشزرات"**[2] أي مرتفعات، والغدائر/ جمع غديرة وهي الخصلة من الشعر وتمامه «تضل العقاص في مثنى ومرسل» والبيت لامرىء القيس[3] في لاميته المشهورة.

قوله: **"والمحكم في ذلك الذوق السليم"**[4] أي المرجوع إليه هو الذوق ولفظ المحكم بالتضعيف مبني لما لم يسم فاعله[5] وحكمته جعلته حكما.

قوله: **"تكأ كأتم علي"**[6] أي اجتمعتم و"ذي[7] الجنة" بكسر الجيم المجنون، ومعنى "افرنقعوا" افترقوا، ويقال إن قائله يحيى بن يعمر[8] سقط عن حمار فأحدق به الناس فقال ذلك.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 30.

[2]- العمدة: 259.

[3]- البيت من معلقة امرىء القيس

غدائِرُه مُسْتَشْزِراتٌ إلى العُلا ❖ تَضِلّ العِقاصُ في مُثَنًّى وَمُرْسَلِ

هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو... الكندي يقال له الملك الضليل، من أهل نجد من الطبقة الأولى. له أشعار كثيرة. الأغاني/9: 77. طبقات الشعراء: 37. خزانة الأدب/1: 328.

[4]- العمدة: 259.

[5]- في نسخة "ب": مبني للمجهول وأحكمته جعلته محكما..

[6]- العمدة: 259.

[7]- في نسخة "أ": وذو.

[8]- يحيى بن يعمر أبو سليمان العدواني البصري (توفي قبل التسعين)، قاضي مرو ويكنى أبا عدي. قيل أنه أول من نقط المصاحف. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 157.

قوله: "**الحمد لله العلي الأجل**"[1] تمامه "الواسع الجود[2] الوهوب المجزل"، والبيت لأبي النجم[3].

قوله: "**كريم الجرشا شريف النسب**"[4] الجرشا هي النفس، وصدره: "مبارك الاسم أغر اللقب" وهو لأبي الطيب[5] في سيف الدولة علي بن حمدان، واعترضت هذه الزيادة بأن الكراهة في السمع مستغنى عنها بما ذكر من الغرابة.

قوله: "**وقبر حرب بمكان قفر...**"[6] الخ، هو حرب بن أمية[7] يذكر أنه ممن قتلته الجن ولم يعلم به الناس حتى هتف هاتف بهذا البيت.

قوله: "**وما مثله في الناس إلا مملكا...**"[8] الخ، قاله الفرزدق[9] يمدح إبراهيم بن هشام المخزومي[1] خال هشام بن عبد الملك، وأراد أن يقول ما مثله في الناس حي يقاربه إلا

1- العمدة: 259.

2- في نسخة "ب": الفضل.

3- الفضل بن قدامة العجلي البكري أبو النجم (ت/ 130هـ)، من أكابر الرجاز، نبغ في العصر الأموي وكان يحضر مجالس عبدالملك بن مروان وولده هشام. قال أبو عمرو بن العلاء :كان ينزل سواد الكوفة وهو أبلغ من العجاج في النعت. انظر ترجمته في ديوانه.

4- العمدة: 259.

5- البيت لأبي الطيب المتنبي الشاعر الفحل المشهور أحمد ابن الحسين بن عبد الصمد الجعفي الكوفي. هو من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة:

مُبارَكُ الاِسمِ أغَرُّ اللَقَبْ ❖ كَريمُ الجِرِشّى شَريفُ النَسَبْ

6- العمدة: 259.

7- حرب بن أمية بن عبد شمس من قريش (ت: 36 ق. هـ)، كنيته أبو عمرو، من قضاة العرب في الجاهلية، من سادات قومه. الأعلام/2: 172. الكامل في التاريخ/2: 15. والبيت هو:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ ❖ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

8- العمدة: 259.

9- همام بن غالب بن صعصعة بن الدارمي التميمي (110/38 هـ) أبو فراس. سمي بالفرزدق لضخامة وجهم وجهه، كان مقدما في الشعر جريئا. والبيت هو:

=

مملكا أبو أمه أبوه أي إلا مملكا هو ابن أخته. وهذا إذا كان التعقيد لخلل في التركيب، وقد يكون سببه انتقال الذهن من المعنى المفهوم لغة إلى المعنى المقصود كقول عباس بن الأحنف[2]:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ❖ وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

فإنه جعل جمود العين كناية عن الفرح الحاصل بوصال الأحبة وتلاقيهم وهو خطأ، فإن الجمود في العين إنما يستعمل كناية عن بخلها بالدموع عند إرادة البكاء حزنا كما قال الحماسي:

ألا إن عينا لم تجد يوم واسط ❖ عليك بجاري دمعها لجمود

قوله: "**والمحكم فيه الذوق**"[3] أي المحكم في معرفة الإعجاز هو الذوق فلا قدرة لأحد على الإفصاح عنه، قال السكاكي في المفتاح: «واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، أو كالملاحة، ومدرك الإعجاز عندي[4] <هو>[5] الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين. نعم، للبلاغة وجوه ملتثمة ربما تيسر إماطة اللثام لتجلى عليك، أما وجه نفس الإعجاز فلا» انتهى. وأراد بالعلمين علم المعاني وعلم البيان.

وفسر السعد في شرح المفتاح الذوق «بأنه قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه، -قال:- فإن كان حاصلا بحسب الفطرة فذاك، وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما، وإن

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلاَّ مُمَلَّكًا ❖ أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ

1- أمير المدينة المنورة، اشتهر بشدته، حج بالناس سنة 105 هـ. توفي بعد سنة 115 هـ. الأعلام/1: 78.

2- هو أبو افضل العباس بن الأحنف بن الأسود بن طلحة الحنفي اليمامي (ت: 198هـ)، شاعر عربي شريف النسب. تاريخ الأدب العربي: 141.

3- العمدة: 260.

4- في نسخة "ب": عندهم.

5- سقطت من نسخة "ب".

جمع بين الذوق الفطري وطول خدمته العلمين فلا غاية وراءه، فظهر أن للعلمين غاية وراء الاحتراز عن الخطأ» انتهى.

607 ومن كلام صاحب / المثل السائر[1]: «الذي اكتسبته من معرفة الذوق أكثر مما اكتسبته من ذوق المعرفة» انتهى.

واعلم أن تحقيق هذه المباحث محله علم البلاغة، ولولا ما شرطنا على أنفسنا من ذكر ألفاظ هذا الكتاب لما تعرضنا لهذا المحل لشهرته في محله.

{من عظيم فضل الله تعالى في إزالة اللبس أنه لم يطلق لسان أحد ممن تسموا باسم محمد بدعوى النبوة}

قوله في المتن: "**أنه لم يطلق لسان أحد من أولئك الذين تسموا باسمه**"[2] يعني إذ لو ادعى أحد ممن اسمه محمد النبوءة لوقع بعض اللبس، من حيث صدق اسم النبي المبعوث آخر الزمان عليه، ولكن أين ما بقي من الأخلاق والأعراف والشمائل والدلائل، مع أن النبي المبعوث هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشي المكي الزمزمي، وليس أحد من أولئك كذلك «لقد حكيت ولكن فاتك الشنب»[3].

{الطريق العقلي لدلائل نبوة نبينا ومولانا محمد ﷺ}

قوله: "**أما العقلي فوجوه...**"[4] الخ، إنما جعلها عقلية لافتقار كل منها إلى نظر واستدلال، وإن كان مستنبطا من النقل بخلاف نصوص التوراة وغيره.

1- ضياء الدين بن الأثير ابن أبي حديد (637/558 هـ) والكتاب هو: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. حقق بعناية محي الدين عبد الحميد، وطبع بمطبعة مصطفى بابي الحلبي سنة 1939.

2- العمدة: 260.

3- تمام البيت: يا بارقا بأعالي الرقمتين بدا ❖❖❖ لقد حكيت ولكن فاتك الشنب

جاء في درة الحجال/1: 156 من طبعة الرباط سنة 1934م في ترجمة الأديب الصوفي ابن الخيمي وهو من أشياخ الرحالة ابن رشيد، قال في رائعته الرائية التي من جملتها هذا البيت. قال ابن رشيد: نبئت أن شيخنا شهاب الدين ابن الخيمي اتفق له في هذه القصيدة ما يستظرف حتى صار في أثناء القصيدة «لقد حكيت ولكن فاتك الشنب» مثلا عند المصريين سائرا وعلى ألسنتهم لعذوبته دائرا...

4- العمدة: 260.

{إخباره ﷺ عن المغيبات فطابقت خبره}

قوله: "**يوم صفين**"[1] يقال "صفين" على وزن سجين، وربما أعرب بالحروف كقول القائل حضرت صفين، ويبست صفون، وهو موضع بشاطئ "الفرات" كانت فيه الوقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين.

قوله: "**يدل على خلافة**"[2] يعني لأن أهل الشام إذا كانوا بغاتا وتبين ذلك بقتلهم عمارا[3] ﷺ، والبغاة هم الخارجون عن الإمام، علم بذلك أن عليا كرم الله وجهه هو الإمام الحق إذ عليه بغوا، وقد ندم[4] بعض الصحابة حيث سمع بقتل عمار، إن لم يكن قاتل مع علي لأجل هذا الحديث.

قوله: "**افد نفسك**"[5] هو بهمزة الوصل ثلاثي، يقال فداه يفديه فداء وفدى، ويقال أفديت فلانا أسيره رباعيا، قبلت منه فداءه وليس مما نحن فيه.

قوله: "**ومنها إخباره عن موت النجاشي...**"[6] الخ، أي من المغيبات، بمعنى أنه من جملة الإخبار بالمغيبات هو الوجه الثاني.

{وجه آخر من دلائل نبوته ﷺ}

قوله: "**لقد بلغ في الحكمة النظرية...**"[7] الخ، هذا القسم إن لوحظ فيه معنى الإعجاز بحيث لا يمكن الوصول إليه، فهو من القسم الرابع كسائر المعجزات.

فإن قيل: لم يتحد به.

1- العمدة: 261.

2- نفسه: 261.

3- عمار بن ياسر بن عامر حليف بني مخزوم، شهد المشاهد كلها من السابقين الأولين، هو الذي تواترت أحاديث النبي ﷺ حول قتله من طرف الفئة الباغية سنة 37 هـ. شجرة النور الزكية: 85.

4- في نسخة "ب": قدم.

5- العمدة: 261

6- نفسه: 261.

7- نفسه: 261

قلت: فهو آية ويسمى معجزة أيضا، وكثير مما ذكر في القسم الرابع كذلك. وإن لوحظ فيه معنى الوصفية فهو من القسم الخامس على أن هذا أيضا لا ينافي ما قبله، فإن الجميع إنما سيق على أنه آية إلا أن المصنف فصل الآيات إلى أنواع فلا مشاحة.

{الوجه الرابع ما نقل عنه من معجزات}

قوله: "**نقل عنه معجزات...**"[1] الخ، أي معجزات غير ما مر، وإلا فما تقدم من الإخبار بالمغيبات معجزات أيضا، ثم إنه أطلق هنا المعجزة على ما يشمل الآية، إذ بعض ما ذكره غير متحدى به فليس كل ذلك معجزة.

قوله: "**وتسبيح الحصى**"[2] يعني في كفه ﷺ.

قوله: "**وإحياء الموتى**"[3] ذكر الجلال السيوطي في جزء له سماه "مسالك الحنفاء في والدي المصطفى"[4] أن النبي ﷺ سأل الله تعالى أن يحيي له أبويه وأحياهما وآمنا به. وروى في ذلك حديثا ثم قال: قال ناصر الدين ابن منير المالكي[5]: «قد وقع لنبينا ﷺ إحياء الموتى نظير ما وقع لعيسى بن مريم -إلى أن قال:- وجاء في حديث أن النبي ﷺ لما منع من الاستغفار للكفار، دعا الله أن يحيي له أبويه فأحياهما له فآمنا به وصدقاه وماتا مؤمنين».

608 / وقال القرطبي: «فضائل النبي ﷺ لم تزل تتوالى وتتابع إلى حين موته فيكون هذا مما فضله الله به وأكرمه، -قال:- وليس إحياؤهما وإيمانهما به يمتنع عقلا ولا شرعا فقد ورد في القرآن أن إحياء قتيل بني إسرائيل وإخباره بقاتله، وكان عيسى عليه السلام يحي الموتى وكذلك نبينا ﷺ أحيى الله على يديه جماعة من الموتى» انتهى.

1- العمدة: 261.

2- نفسه: 261

3- نفسه: 262.

4- خص السيوطي مسألة نجاة والدي النبي ﷺ بستة مؤلفات هي: 1. مسالك الحنفا في والدي المصطفى. 2. الدرة المنيفة في الآباء الشريفة. 3. المقامة السندسية في النسبة المصطفوية. 4. التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله ﷺ في الجنة. 5. نشر العلمين المنيفين في إحياء الأبوين الشريفين. 6. السبل الجلية في الآباء العلية. وقد طبعت كلها.

5- قاضي القضاة ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم المعروف بابن المنير (620/683). له "البحر الكبير في نخب التفسير". شجرة النور الزكية: 188.

ومقصودنا من هذا الكلام بيان أنه ﷺ وقع له إحياء الموتى، وقد ثبت أيضا كلام الشاة المسمومة، وإحياء أصحاب القليب[1]، وكلام الجدي المسموم، وثبت أن جابر بن عبد الله[2] ﷺ ذبح شاة وصنع طعاما، فأتى به النبي ﷺ فقال له: اجمع لي قومك فأتي بهم، وجعلوا يدخلون أ رسالا كلما شبع قوم خرجوا ودخل آخرون حتى شبعوا جميعا وفضل مثل ما كان، وكان ﷺ يقول: (كلوا ولا تكسروا لها عظما)[3]، ثم إنه ﷺ جمع العظام وتكلم بكلام، فإذا بالشاة قامت بإذن الله تنفض أذنيها، فرجع جابر إلى امرأته بشاته وطعامه.

وقد وقع ذلك لأولياء هذه الأمة كرامة ببركة متابعتهم له ﷺ. فقد حكي أن امرأة جاءت بابن لها إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني يخدمه فجعله الشيخ في الخلوة، فبينما هو ذات يوم في خلوته دخلت عليه أمه فوجدته يأكل كسرة من خبز الشعير، فخرجت من عنده، ودخلت على الشيخ ﷺ فوجدته قد أكل دجاجة ولم يبق غير عظامها بين يديه. فقالت له: أتأكل الدجاج ويأكل ابني خبز الشعير؟ فأشار الشيخ إلى عظام الدجاجة وقال لها: قومي بإذن الله، فحييت الدجاجة وقامت سوية بإذن الله تعالى، فعند ذلك قال الشيخ للمرأة إذا كان ابنك هكذا فليأكل ما شاء أو نحو هذا الكلام، فكيف به ﷺ وهو حبيب رب العالمين ونخبة أهل السماوات والأرضين.

---

[1]- انظر القصة في البداية والنهاية الجزء الثالث: طرح رؤوس الكفر في بئر يوم بدر.

[2]- الإمام أبو عبد الله الأنصاري (ت: 78هـ)، الفقيه مفتي المدينة في زمانه، كان آخر من شهد بيعة العقبة. تذكرة الحفاظ/1: 43-44.

[3]- ورد هذا الحديث في كتاب المراسل، ذكره أبو داود عن جعفر بن محمد عن أبيه أن النبي ﷺ قال في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين: «أن ابعثوا إلى القابلة منها برجل، وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظما». تحفة المودود لأحكام المولود لابن قيم الجوزية: 54.

{وجه خامس يرجع إلى الاستدلال بسيرته وأوصافه التي تواترت إلينا}

قوله: "**الاستدلال بسيرته**"[1] أي بطريقته التي كان عليها.

قوله: "**لنبزه أعداؤه**"[2] <أي عابوه>[3]، والنبز العيب ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾[4].

قوله: "**عرضوا عليه المال...**"[5] الخ، ذكر أهل السير عن ابن عباس أن قريشا دعت رسول الله ﷺ إلى أن يعطوه مالا فيكون أغنى رجل بمكة ويزوجوه ما أراد من النساء، فقالوا هذا كله لك عندنا يا محمد، وكف عن شتم آلهتنا ولا تذكرها بسوء.

«وذكروا أيضا أنه لما أسلم حمزة[6] ﷺ ورأى المشركون أصحاب النبي ﷺ يزيدون ويكثرون، قام عتبة بن ربيعة[7] وكان سيدا، فقال وهو في نادي قريش والنبي ﷺ جالس وحده، يا معشر قريش ألا أقوم إلى محمد؟ فأكلمه وأعرض عليه أمورا لعله يقبل بعضها، ونعطيه إياها إن شاء ويكف عنا، فقالوا بلى يا أبا الوليد قم إليه فكلمه، فقام عتبة حتى جلس / إليه ﷺ، فقال يا ابن أخي إنك منا حيث قد علمت من السطة[8] في العشيرة، 609 والمكانة في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فرقت به جماعتهم، وسفهت به

[1]- العمدة: 262.

[2]- نفسه: 262. وفيها: لنبذه..

[3]- ساقط من نسخة "ب".

[4]- الحجرات: 11 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

[5]- العمدة: 262.

[6]- أبو عمارة حمزة بن عبد المطلب بن هاشم عم الرسول وأخوه من الرضاعة، الإمام البطل أسد الله، أسلم في السنة الثانية من البعثة، شهد بدرا. طبقات المالكية التتمة والخاتمة: 77. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 21.

[7]- عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، أبو الوليد كبير قريش وأحد ساداتها في الجاهلية. الأعلام/4: 200.

[8]- السطة: هي المنزلة الرفيعة المهيبة.

أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم وكفرت به من مضى من آبائهم، فاسمع مني أعرض عليك أمورا لعلك تقبل منا بعضها.

فقال له رسول الله ﷺ: «قل يا أبا الوليد أسمع»، فقال: يا ابن أخي إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر[1] مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت تريد شرفا سودناك علينا حتى لا نقطع أمرا دونك، وإن كنت تريد ملكا ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئيا تراه لا تستطيع أن ترده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبريك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يتداوى منه، فلما فرغ عتبة قال النبي ﷺ: «اسمع مني» قال افعل، فقال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ حمٓ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾[2] ومضى فيها فقرأها وعتبة يسمع ملقيا يده خلف ظهره حتى انتهى إلى السجدة فسجد ثم قال ﷺ: «قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك؟» فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي به ذهب، فلما قعد قالوا له ما وراءك؟ قال: ورائي أني سمعت قولا والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، يا معشر قريش أطيعوني وافعلوها لي، خلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم»[3] في قصة مشهورة ذكرها اليعمري وغيره.

قوله: "**في السخاوة**"[4] يقال سخي يسخى كسعى يسعى، وسخا يسخو كدعا يدعو، وسخو كسرو، وسخي كرضي سخاء وسخوا وسخاوة وسخوة فهي سخي أي جواد.

1- في نسخة "ب": هذه الأمور.

2- فصلت: 1-2: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ حمٓ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

3- سيرة ابن هشام/1: 293-294.

4- العمدة: 262.

قوله: "**العرب العرباء**"[1] في القاموس: «عرب عاربة وعربة وعرباء صرحاء ومتعربة ومستعربة دخلاء»[2] انتهى. وفي الصحاح: العرباء الخلص منهم، وانظر الشفا حيث ذكر فصاحة النبي ﷺ وجوامع كلمه التي لا تباري فصاحة ولا توازي بلاغة وقد ذكر من ذلك عدة.

{ما احتوت عليه ذاته الكريمة ﷺ من المحاسن الفائقة والصفات الجميلة الرائقة}

قوله: "**حسن ذاته الكريمة...**"[3] الخ. قال في التدبيرات الإلهية لما تكلم على الفراسة الحكمية: «فاعلم يا أخي وفقنا الله وإياك أن أحسن الهيئات، وأعدل النشآت من ليس بالقصير ولا بالطويل، لين اللحم رطبه بين الغلظ والرقة، أبيض مشوب بحمرة وصفرة، معتدل الشعر، طويله ليس بالسبط ولا بالجعد القطط، في شعره حمرة ليس بذلك السواد، أسيل الوجه، لعين مائل إلى الغؤور والسواد، معتدل عظم الرأس، مائل الأكتاف، في عنقه استواء، معتدل اللبة ليس في وركه ولا صلبه لحم. حفي الصوت، صاف ما غلظ منه، وما رق مما / يستحب غلظه أو رقته في اعتدال. طويل البنان للرقة سبط الكف، قليل الكلام والضحك إلا عند الحاجة، ميل طباعه إلى الصفراء والسوداء. في نظره فرح وسرور، قليل الطمع في المال، ليس يريد التحكم عليك ولا الرياسة، ليس بعجلان ولا بطئ، فهذا قالت الحكماء أعدل الخلقة وأحكمها، وفيها خلق سيدنا محمد ﷺ حتى صح له الكمال ظاهرا وباطنا»[4] انتهى الغرض منه. 610

ولا يخفى على كل من له مشاركة ما في علوم[5] الآثار واهتبال ما بسيرة هذا النبي المختار، ما احتوت عليه ذاته الكريمة من المحاسن الفائقة والصفات الجميلة الرائقة، فمن اشتاق إليها واستحب أن يقف عليها فليطالع الكتب المؤلفة في ذكر شمائله وشرح مناقبه وفضائله، يقض من ذلك العجب العجاب، ويقف على ما يذهل الألباب، على أن

1- العمدة: 262.

2- القاموس المحيط: 105.

3- العمدة: 262.

4- قارن بالتدبيرات الإلهية: 144.

5- في نسخة "ب": علم.

مبلغ الواصفين من ذلك، إنما هو الاغتراف من بحر زاخر، والاعتراف بالعجز عن استيفاء تلك المفاخر، وإلا فكيف لمخلوق بإحصاء نجوم السماء ورمال الثرا.

وأي لسان بأوصاف مصطفى ❖❖ أحسن المخلوقين يفـي

وعلى تفنن واصفيه بوصفه[1] ❖❖ يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف[2]

قوله: "**فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوءة دليل قاطع**"[3] يعني لاستحالة صدور الكذب عن من ثبتت نبوءته، فإذا أخبرت بنبوءة أحد وجب أن يكون نبيا وإلا لزم الكذب في خبره وهو محال.

قوله: "**لا يزيل جميعه التبديل**"[4] أي لا يزيل التبديل جميعه، فقدم المفعول وأخر الفاعل.

{ما ورد في المصحف الخامس من التوراة}

قوله: "**إني أقيم لبني إسرائيل من إخوتهم نبيا...**"[5] الخ، ذكر في شرح المقاصد أن في السفر الخامس من التوراة «أنه تعالى قال لموسى: إني مقيم لهم نبيا من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم بالسمي فأنا منتقم منه. -قال:- والمراد بنبي إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل[6] على ما هو المتعارف، فلا يصرف لمن بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل ولا إلى عيسى، لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لأنه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين، فتعين محمد ﷺ»[7] انتهى. ولم يذكر السعد اللفظ الذي حكاه المؤلف هنا، وكذا المؤلف في شرح الوسطى، إنما ذكر ما عند السعد.

1- في بعض القصائد: بحسنه.

2- ينسب البيت الثاني لابن الفارض.

3- العمدة: 263.

4- نفسه: 263.

5- نفسه: 263.

6- مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ الآية 126 من سورة البقرة.

7- قارن بشرح المقاصد/5: 42.

قوله: "**فلا محالة إنهم إما من العرب أو الروم...**"[1] الخ، الضمير في "إنهم" عائد على الإخوة المذكورين.

قوله: "**سوى أيوب عليه السلام**"[2] هو أيوب بن أموص بن تارح بن رغوائل بن العيص ابن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، فتبين أن أيوب ليس من بني إسرائيل، وذكر المؤرخون أنه كان في عصر يوسف، ومن ثم قال المصنف أنه "كان قبل موسى بزمان".

قوله: "**أهل الذكاء منهم**"[3] الذكاء بذال معجمة مفتوحة وبالمد الفطنة المتوقدة.

قوله: "**قلت وليس في قوله تعالى سأقيم**" إلى قوله: "**ثم قال هذا العالم القرطبي**"[4] هو من كلام المصنف.

611 قوله: "**انحصار بعثته لهم فقط...**"[5] الخ، ذكر لفظة / "فقط" بعد لفظ "الانحصار" ضائع أو ضائر، ثم لا يخفى عليك أن لا محل لكلام المصنف هنا، لأن الحبر اليهودي لم يقدح بمشاركة غير بني إسرائيل لهم في بعثة نبينا ﷺ حتى يجاب بأن لا حصر في الكلام، وإنما قدح بعدم البعثة لبني إسرائيل أصلا، فلا يكون جوابا إلا ما قال العالم القرطبي، فافهم.

قوله: "**لدفع ما يتوهمون...**"[6] الخ، يعني فمفهوم بني إسرائيل حينئذ مفهوم موافقة أحروى.

قوله: "**جرى نشأتنا**"[7] هو بفتح النون وسكون الشين المعجمة وفتح الهمزة.

قوله: "**وتالله...**"[8] الخ، يؤتى بالتاء للقسم إذا كان مع تعجب أو استعظام كهذا المقام.

1- العمدة: 263.

2- نفسه: 263.

3- نفسه: 263.

4- نفسه: 263.

5- نفسه: 264.

6- نفسه: 264.

7- نفسه: 264.

8- نفسه: 264.

قوله: "**لأن ساغين**"[1] من جبال الروم، قال السعد: «وكان يسكن بقرية منه تسمى ناصرة»[2] انتهى. وفي القاموس "نصرانة" قرية بالشام، ويقال لها "ناصرة" و"نصورية" أيضا ينسب إليها النصارى.

قوله: "**أن الله تعالى أسكن هاجر وابنها إسماعيل فاران**"[3] هذا استدلال على أن "فاران" هي مكة، لأن مكة هي مسكن إسماعيل وأمه. إلا أن السعد قال "فاران". بطريق مكة، والخطب في ذلك سهل، إذ ليس في تلك البلاد غير نبينا ومولانا محمد ﷺ.

قوله: "**وفي الزبور الذي بأيديهم...**"[4] الخ، رتب المؤلف النقل عن هذه الكتب كما ترتبت هي، فقدم كلام التوراة، ثم الزبور ثم الإنجيل على مقتضى ترتبها في النزول، وقدم السعد كلام الإنجيل على الزبور، وتبعه في شرح الوسطى والخطب سهل.

قوله: "**تأتيه ملوك بالقرابين**"[5] في القاموس القربان: ما يتقرب به إلى الله تعالى، وجليس الملك الخاص والجمع قرابين، وكلاهما هنا محتمل، والله أعلم.

قوله: "**ذوات شفرين...**"[6] الخ، الشفر بضم الشين وسكون الفاء ناحية الشيء، والشفرة بفتح الشين جانب النصل وحد السيف، وذكر صاحب أحكام الجان أنه لما أصيب النخعي[7] بالقادسية سمعوا نوح الجن عليه في بعض أودية اليمن يقولون[8]:

ألا <فاسلمي>[9] يا عكرم ابنة خالد	وما خير زاد بالقليل المصرد
فحيتك عني الشمس عند طلوعها	وحياك عني كل ركب مفرد
وحيتك عني عصبة نخعيـــة	حسان الوجوه آمنوا بمحمد

1- العمدة: 264.

2- شرح المقاصد/5: 42.

3- العمدة: 264

4- نفسه: 265. وفيها: التي بدل الذي.

5- نفسه: 265 وفيها ملوكهم.

6- نفسه: 265.

7- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 58 هامش 2 من الحواشي.

8- في نسخة "ب": تقول.

9- ساقط من نسخة "ب".

أقاموا لكسرى يضربون جنوده ❖ بكل رقيق الشفرتين مهند

إذا ثوب الداعي أقاموا بكلكل ❖ من الموت مغبر العياطيل أسود[1]

قوله: "**والأمم يخرون تحتك**"[2] أي يذلون ويدخلون في الإسلام طوعا أو كرها، أو يؤدون ﴿ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3].

قوله: "**كي يعلم الناس أنه بشر**"[4] أي يعلم الناس أن هذا الولد وهو عيسى عليه السلام بشر وليس ابنا لك يا رب. وقد حقق الله تعالى رغبته فبعث حامل السنة وماحي البدعة وهو نبينا محمد ﷺ،/ فأعلم الناس أن عيسى عليه السلام بشر عبد الله ورسوله ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[5]، وما كان ﴿لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾[6]، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُواً أَحَدٌ﴾[7].

612

---

[1]- آكام المرجان في أحكام الجان: 163.

[2]- العمدة: 265.

[3]- تضمين لقوله﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ التوبة: 29.

[4]- العمدة: 265.

[5]- تضمين للآية 171 من سورة النساء: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً﴾.

[6]- تضمين للآيتين 93-94 من سورة مريم: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً ۝ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾.

[7]- تضمين للآيتين 3-4 من سورة الإخلاص: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

{ما قاله المسيح في الإنجيل}

قوله: " **اللهم ابعث البار قليط**"[1] هو نبينا ﷺ قال سعد الدين: «ومعنى البار قليط كاشف الخفيات»[2].

قوله: "**اغترس كرما**"[3] هو بفتح الكاف وسكون الراء: شجرِ العنب.

قوله: "**سيزاح عنكم**"[4] أي يبعد ويزال.

قوله: "**من ناوأه أو حاربه**"[5] أي من عاداه أو باغضه. وأنشد صاحب[6] أدب الدين والدنيا:

وحسبك من قبح[7] وسوء صنيعة ❖ مناواة ذي القربى وإن قيل قاطع[8]

قوله: "<**العيون**>[9] **العور**"[10] بضم العين، وسكون الواو كحور.

قوله: "**القلوب الغلف**"[11] جمع أغلف، والقلب الأغلف هو الذي كأنه غشي بالغلاف، فلا يصل إليه شيء.

<قوله:>[12] "**لا يخصم**"[13] أي لا [يغلب][14] بالحجة بل هو الغالب.

1- العمدة: 266.

2- شرح المقاصد/5: 43.

3- العمدة: 266.

4- نفسه: 266.

5- نفسه: 266.

6- "أدب الدنيا والدين" كتاب من تأليف أبي الحسن الماوردي، جمع فيه من الآداب والأخلاق الكثير، من آيات القرآن الكريم، والحديث النبوي، ثم بأمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وأقوال الشعراء.

7- ورد في كتاب أدب الدنيا والدين: ذل.

8- البيت ينسب لمحمد بن عبد الله الأزدي في بعض المراجع لا إلى أبي الحسن الماوردي كما جاء في النص.

9- سقطت من نسخة "ب".

10- العمدة: 267.

11- نفسه: 267.

12- سقطت من نسخة "ب".

13- العمدة: 267.

14- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "**وإلى توراته ينقاد الخلق**"[1] أطلق التوراة على الفرقان، ولفظ التوراة في لسان العرب مفعلة من أوريت النار واستوريتها استخرجتها. وقد وقعت تسمية القرآن توراة، «وفي الحديث: قال الله لمحمد ﷺ (إني منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا، فيها ينابيع العلم، وفهم الحكمة وربيع القلوب)[2]» انتهى، ذكره في الشفا[3].

قوله: "**فمن ذلك قوله يوصي الأمم**"[4] يعني يعلم منه أنه مبعوث إلى الأمم عموما، ولم يكن البعث عاما هكذا إلا لنبينا ﷺ، ولذلك استدل عليه بأن عيسى لم يبعث إلى الأجناس.

قوله: "**الغنم الرابضة**"[5] يقال ربضت الشاة ربوضا، كما يقال بركت الناقة، فالربوض في الغنم بمنزلة البروك في الإبل.

قوله: "**محاسن لبنان**"[6] هو جبل مشهور بالشام، كان متعبدا لأولياء الله تعالى، وأراد أن أرض البادية وهي مكة عطشى من النبوءة، فإنها كانت مهملة من النبوءة من عهد إسماعيل عليه السلام، لأن محل معظم الأنبياء والرسل الشام، فأعطى الله مكة ببعث أشرف الخلق منها محاسن الشام، لأن لبنان من جباله.

قوله: "**الدساكر والرياض**"[7] الدساكر [جمع][8] دسكرة، وفي القاموس: «الدسكرة القرية والصومعة والأرض المستوية، وبيوت الأعاجم يكون فيها الشراب والملاهي أو بناء كالقصر حوله بيوت»[9] انتهى. والرياض جمع روضة، وهي معروفة.

1- العمدة: 267. وفيها: الحق بدل الخلق.

2- رواه ابن الضريس عن كعب الأحبار، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف عن مغيث بن سمي مرفوعا مرسلا.

3- الشفا: 172.

4- العمدة: 267.

5- نفسه: 267.

6- نفسه: 267.

7- نفسه: 267.

8- سقطت من نسخة "أ".

9- القاموس المحيط: 447.

قوله: "**سقطت بابل**"[1] هو بكسر الباء الثانية موضع بالعراق ينسب إليه السحر والخمر.

قوله: "**وأصنامها النخرة**"[2] هكذا في النسخ بالنون والخاء والنخر هو البالي.

قوله: "**قلعت بالسخطة**"[3] يصح أن تكون السخطة فعلة من السخط وهو الغضب.

قوله: "**وأحرقت السمائم**"[4] جمع سموم بفتح السين فيهما، وهي الريح الحارة تكون بالنهار غالبا.

613 قوله: "**بخت نصر**"[5] هو بضم الباء / وسكون الخاء المعجمة، ونصر بفتح النون وتشديد الصاد المهملة المفتوحة، وبخت مضاف إلى نصر. وفي القاموس أن بخت معناه ابن ونصر اسم صنم، وكان قد وجد عند الصنم، ولم يعرف له أب ينسب إليه، وهو الذي خرب بيت المقدس، وكان دنيال عليه السلام من السبايا التي أخذها من بني إسرائيل، وذلك أنه لما كثرت جرائم بني إسرائيل أوحى الله تعالى إلى أرمياء <النبي>[6] عليه السلام أن ذكر قومك، فقام فيهم أرمياء وألهمه الله خطبة بليغة بين فيها ثواب الطاعة، وعقاب المعصية، ثم أوحى الله إليه أنا مهلكوا[7] بني إسرائيل بيافث، ويافث هم أهل بابل، لأنهم أولاد يافث بن نوح.

فلما سمع ذلك أرمياء صاح وبكى، ومزق ثيابه ونبذ التراب على رأسه، فأوحى الله إليه أنا لا نهلكهم حتى يكون الأمر من قبلك، ففرح حينئذ أرمياء وقال لا أرضى بهلاك بني إسرائيل أبدا، ثم لبثوا بعد ذلك ثلاث سنين لم يزدادوا إلا معصية وشرا، فسلط الله عليهم بخت نصر فخرج في ستمائة ألف راية، فلما انفصل سائرا يريد بيت المقدس، بعث الله إلى أرمياء ملكا في صورة إنسان من بني إسرائيل، فجلس بين يديه فقال له أرمياء من أنت؟

---

[1]- العمدة: 267.

[2]- نفسه: 267.

[3]- نفسه: 267.

[4]- نفسه: 267. وفيها السهائم بدل السمائم.

[5]- نفسه: 267.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- في نسخة "ب": إني مهلك.

قال له: أنا رجل من بني إسرائيل أتيتك أستفتيك في أهل رحم وصلت أرحامهم، وأحسنت إليهم غاية الإحسان، ولا يزيدهم ذلك إلا سخطا.

فقال أرمياء أحسن فيما بينك وبين الله تعالى صل رحمك وأبشر بخير، فانصرف الملك، ثم رجع إليه بعد أيام في صورة ذلك الرجل، فقال من أنت، فقال أنا الذي أتيتك أستفتيك في أهلي ورحمي، فقال له أرمياء ﷺ أما طهرت أخلاقهم بعد؟ قال يا نبي الله ما أعلم كرامة يأتيها[1] أحد من الله تعالى إلى رحمه إلا أتيتها إليهم. فقال أرمياء ﷺ: ارجع وأحسن إليهم، اسأل الله الذي يصلح عباده أن يصلحهم لك.

فانصرف الملك، فمكث أياما ونزل بخت نصر وجنوده حول بيت المقدس كالجراد المنتشر، ففزع منهم بنو إسرائيل، فجاء ذلك الملك إلى أرمياء ﷺ وقال: أنا الذي أتيتك في أهلي ورحمي [مرتين][2]. فقال أرمياء ﷺ: ألم يأن لهم أن يفيقوا من الذي هم فيه، فقال الملك يا نبي الله كل شيء كان يصيبني منهم قبل كنت أصبر عليه، واليوم رأيتهم على عمل لا يرضاه الله عز وجل. فقال أرمياء ﷺ: على أي عمل رأيتهم؟ قال على كل عظيم من سخط الله تعالى، فغضبت لله تعالى وأتيتك وأنا أسألك بالله الذي بعثك بالحق إلا ما دعوت عليهم ليهلكهم الله تعالى. فقال أرمياء: يا ملك السماوات والأرض إن كانوا على حق وصواب فأبقهم، وإن كانوا على عمل لا ترضاه فأهلكهم.

فلما خرجت الكلمة[3] من أرمياء ﷺ، أرسل الله صاعقة في بيت المقدس فالتهبت مكان القربان،/ وخسف بسبعة من أبوابها، فلما رأى ذلك صاح وشق ثيابه، وقال يا ملك السماوات والأرض أين ميعادك[4] الذي وعدتني؟ فنودي أنهم لم يصبهم ما أصابهم إلا بفتياك ودعائك. 614

فعلم أنها فتياه وأن ذلك السائل رسول من عند الله إليه، فخرج أرمياء بنفسه ودخل بخت نصر وجنوده بيت المقدس وخربه، وقتل بني إسرائيل، وأفناهم وأمر جنوده أن

---

[1]- في نسخة "ب": يوتيها.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- في نسخة "ب": الكلمات.

[4]- في نسخة "ب": وعدك.

يملأ كل ترسه ترابا ويقذفه في بيت المقدس حتى ملئوه ترابا، وأمر أن يجمع إليه من كان ببلدان بيت المقدس من بني إسرائيل فجمع إليه صغيرهم وكبيرهم، فاختار منهم سبعين ألف غلام، وقسمهم بين الملوك الذين كانوا معه، فأصاب كل واحد منهم أربعة أغلمة، وكان من أولئك الغلمان دنيال وحنانيا، وفرق بني إسرائيل ثلاث فرق، فثلثا قتلهم وثلثا سباهم وثلثا أقرهم بالشام في قصة مشهورة بسطها المؤرخون.[1]

قوله: "**ورجلاه من فخار**"[2] هو الطين المطبوخ.

قوله: "**فنصوص الكتب الماضية**"[3] يصح في الماضية الجر والرفع نعتا للكتب أو النصوص.

قوله: "**بشارات الأنبياء**"[4] البشارة بكسر الباء وبضم مصدر.

{من تسمى باسمه قريبا من مولده ﷺ}

قوله: "**عددهم سبعة**"[5] هذا هو المشهور، وزاد الحلبي[6] في سيرته أناسا آخرين تسموا بمحمد حتى بلغهم اثني عشرا وأكثر، وذكرهم منظومين فراجعهم إن شئت.

تنبيهات: {تقرير مسائل أخرى لها صلة بقسم النبوات}

{التنبيه الأول: الطوائف التي أنكرت نبوة نبينا محمد ﷺ}

الأول: اعلم أن المشركين والنصارى والمجوس واليهود ومن يجري مجراهم من الأوباش، أنكروا نبوءة نبينا ﷺ جحدا وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة فضلا عن حجة، وتمسك أكثر اليهود بامتناع النسخ وتقدم الكلام عليهم.

1- راجع تفصيل ذلك في الكامل في التاريخ لابن الأثير/1: 175 وما بعدها.

2- العمدة: 267.

3- نفسه: 268.

4- نفسه: 268.

5- نفسه: 268. جاء فيها: «قوله: إلا أناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة: محمد بن مسلمة الأنصاري ومحمد بن أحيحة بن الجلاح بضم الهمزة وحاءين مهملتين مفتوحتين بينهما ياء ساكنة... ومحمد بن حمدان الجعفي ومحمد بن براء البكري... ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلمي ومحمد بن اليحمدي...».

6- عبد الوهاب بن محمد بن حسن بن أبي الوفاء العلوي تاج الدين أبو نصر (ت: 875هـ)، قاضي القضاة بحلب. له "أوضح المسالك إلى علم المناسك". كشف الظنون/5: 639.

{التنبيه الثاني: نبينا محمد ﷺ مبعوث إلى الثقلين}

الثاني: لا نزاع بين المسلمين أن نبينا ﷺ مبعوث إلى الثقلين جميعا، الإنس والجن، مؤمنها وكافرها، عربها وعجمها، جاهلها وكتابيها، وزعمت شرذمة من اليهود والنصارى أنه مبعوث إلى العرب خاصة، واستدلوا بأن المحتاج إلى البعثة هم العرب دون العجم.

وهو مردود بأن الكل محتاجون إلى من يجدد لهم دينهم، كما مر في فوائد النسخ، بل احتياج اليهود والنصارى أعظم، لأن كتبهم ودينهم وقع فيه التحريف والتبديل، مع اعتقادهم أنه من عند الله.

والدليل أنه مبعوث إلى الكل ﷺ، أنه ﷺ ادعى أنه خاتم الأنبياء، وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود، وأقام المعجزة على ذلك، فوجب تصديقه في كل ما قال، والإيمان به، والقرآن الذي هو أعظم معجزاته ﷺ مفصح بذلك، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[1]، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2]، ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[3]، وهذا في حق الإنسان. وأما الجن فقال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[4] الآية، ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[5].

1- سبأ: 28 ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

2- الأعراف: 157 ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

3- التوبة: 33 – الفتح: 28 – الصف: 9.

4- الجن: 1 ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾.

5- الأحقاف: 28 ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾.

وقد قيل إن لفظ الناس يشملهم، قال صاحب أحكام الجان: «لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في أن الله تعالى أرسل محمدا ﷺ إلى الجن والإنس»[1].

قال / وثبت في الصحيحين من حديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِي قَبْلِي) إلى أن قال: (وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً)[2]. 615

قال ابن عقيل: «الجن داخلون في مسمى الناس لغة»، وقال الراغب: «الناس جماعة حيوان ذي فكر ورؤية والجن لهم فكر ورؤية والناس من ناس ينوس إذا تحرك».

وقال الجوهري: «الناس قد يكون من الإنس ومن الجن، وفي الحديث أيضا (بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ)[3] قيل المراد الإنس والجن».

{التنبيه الثالث: النزاع في بعثه ﷺ للملائكة}

الثالث: إذا علمت أن نبينا ومولانا محمد ﷺ مبعوث إلى الثقلين، فاعلم أنه وقع النزاع في بعثه للملائكة على قولين:

الأول، أنه غير مبعوث إليهم وبه قال البيهقي والحليمي[4] وزين الدين العراقي[5] والفخر الرازي[6] والبرهان النسفي[7] وغيرهم وبعضهم حكى عليه الإجماع.

1- آكام المرجان في أحكام الجان: 47.

2- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: الصلاة على النفساء. ولفظه: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً ، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً).

3- جزء من حديث أخرجه الدارمي في كتاب السير، باب: الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 53 هامش 7 من الحواشي.

5- زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي (725/806هـ) المصري الشافعي، الحافظ العالم الفقيه الأصولي، اشتهر بفن الحديث. شذرات الذهب/7: 55 – الأعلام/3: 344.

6- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 15 هامش 41 من الحواشي.

7- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 279 هامش 1 من الحواشي.

الثاني، أنه مبعوث إليهم لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[2]، والملائكة من العالمين وقد بلغهم، وقوله ﷺ : (أُرْسِلْتُ إِلَى الخَلْقِ كَافَّةً)[3]، وما ورد في الخبر من أن الملائكة تتعبد بعبادة هذه الأمة، وغير ذلك من الأدلة.

وهذا القول صححه تقي الدين السبكي والجلال السيوطي في الخصائص[4] وفي كتاب الحاوي[5]، وألف في ذلك جزءا سماه "تزيين الأرائك في إرسال النبي ﷺ إلى الملائك"[6] وأكثر فيه من الاحتجاج على ذلك.

{التنبيه الرابع: نبينا محمد ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء والملائكة وجميع الحيوانات والجمادات}

الرابع: ذهب قوم إلى أن نبينا ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء وأممهم السابقة، وأن قوله ﷺ (بعثت إلى الخلق كافة) شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة. وحكاه السيوطي في كتابه المذكور عن تقي الدين السبكي قال: ورجحه البارزي[7]، وزاد أنه مرسل إلى جميع

---

[1]- الفرقان: 1 ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾.

[2]- الأنعام: 20 ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

[3]- جزء من حديث رواه أبو هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: (فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ) والحديث أخرجه مسلم في أول كتاب المساجد، وأخرجه البخاري في التيمم، والجهاد، وفي الاعتصام.

[4]- سبق التعريف بكتاب الخصائص في الجزء الأول ص: 252 هامش 3.

[5]- سبق التعريف بكتاب الحاوي في الجزء الأول ص: 243 هامش 7.

[6]- طبع الكتاب ضمن الحاوي للفتاوي/1: 251 نسخة مكتبة الأزهر.

[7]- هبة الله بن عبد الرحيم شرف الدين ابن البارزي الجهني الحموي (645/738هـ). قاض، حافظ للحديث، من أكابر الفقهاء الشافعية. من كتبه: "الوفا في سرائر المصطفى" و"ترتيب جامع الأصول في أحاديث الرسول" و"إظهار الفتاوى من أسرار الحاوي" وغيرها كثير. طبقات الشافعية الكبرى/10: 387. الأعلام/8: 73.

الحيوانات والجمادات، واستدل له بشهادة الضب له ﷺ بالرسالة، وقد صحح السيوطي أيضا أنه مرسل إلى جميع الأنبياء مع الملائكة في الكتاب المذكور، وزاد في أثناء الكلام أنه ﷺ مرسل إلى حور الجنة وولدانها، وقال: «لعل من جملة فوائد الإسراء ودخوله ﷺ إلى الجنة تبليغ من في السماوات من الملائكة ومن في الجنان من الحور والولدان ومن في البرزخ من الأنبياء رسالته ليؤمنوا به ويصدقوه مشافهة في زمنه بعد أن كانوا مؤمنين به قبل وجوده».

{التنبيه الخامس: نبينا محمد ﷺ أفضل الخلق كافة}

الخامس: لا خفاء أن نبينا ﷺ أفضل الخلق كافة الأنبياء والملائكة وغيرهم ، ولا نعلم في ذلك خلافا إلا من لا يعتد به، وستزيدها بيانا إن شاء الله تعالى.

{الحشر والنشر من موجبات العلم الضروري بصدق رسالة نبينا ﷺ}

قوله: "**والنشر عبارة عن إحيائها..**"[1] الخ، على ما ذكر المصنف يكون الحشر أخص من النشر، لأنه جعل «الحشر عبارة عن جمع الأجساد وإحيائها، وسوقها إلى الموقف»[2]، فدخل في معنى الحشر / مسمى النشر، الذي هو الإحياء، والأقرب أن النشر هو إيجادها بعد فنائها، وجمعها بعد تفريقها، مع إحيائها وإخراجها من قبورها. والحشر هو جمعها إلى الموقف، وستزيد هذا المحل بيانا. 616

قوله: "**وكلاهما ممكن**"[3] هذا هو الكبرى، وحذف النتيجة وأتى بالدليل على طريق القياس المقسم، ذي الجزء غير التام، وهو أن الإعادة إما إيجاد بعد عدم، أو جمع بعد تفريق، وكل إيجاد بعد عدم ممكن، وكل جمع بعد تفريق ممكن، فينتج الإعادة ممكنة. ثم إن هذه النتيجة المطوية جعلها صغرى لمقدمة أخرى، وهي:

{كل ممكن أخبر الرسول ﷺ بوقوعه فهو حق}

قوله: "**وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه حق**"[4]. فينتج من الأول الإعادة حق، هذا تركيب المصنف، وقد علمت أن الوسط في هذا الدليل الثاني لم يتحد، لأن الإمكان في

1- العمدة: 270 .
2- نفسه: 270.
3- نفسه: 270.
4- نفسه: 270.

موضوع الكبرى مقيد في إخبار الصادق بوقوعه، فلابد من تقدير مثل ذلك في محمول الصغرى، وكأنه يقول: الإعادة ممكنة، أخبر الصادق بوقوعها، وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه حق، فالإعادة حق.

{النزاع بين المذاهب في إعادة المعدوم}

واعلم أن إعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة، لكن المعدوم عندهم شيء، فإذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة، فأمكن أن يعاد لأجل ذلك. وعندنا ينتفي بالكلية، مع كونه ممكن الإعادة، وخالف الفلاسفة <والتناسخية>[1] ووافقهم بعض الرافضة وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي[2] من المعتزلة.

أما الأولون فأنكروا المعاد الجسماني، وأما الآخرون فهم وإن قالوا به ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: «الإعادة جمع الأجزاء»، وقد بين المصنف إمكان الإعادة.

واحتج الفلاسفة على امتناعها بأمور: الأول: أن الشيء إنما يكون معادا، إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها وقته، فيلزم أن يعاد في وقته الأول، وحينئذ يكون مبتدأ لا معادا.

والجواب، أن الشيء يعاد بعوارضه المشخصة، وليس الوقت منها، فإن الموجود بالأمس هو الموجود اليوم قطعا، وليس بينهما تخالف إلا في الوهم.

ويحكى أن ابن سينا وقع بينه وبين تلميذ له هذا البحث، فأصر التلميذ على أن تخالف الوقت يوجب التغاير خارجا. فقال ابن سينا: «إن كان الأمر كما زعمت، فلا يلزمني الجواب، لأني غير من يخاطبك، وأنت أيضا كذلك»، فبهت التلميذ واعترف بالحق.

ولو سلمنا اعتبار الوقت، فلا نسلم أن المعاد في الوقت الأول، يكون مبتدأ إلا لو لم يكن الوقت معادا، ولم يكن المعاد مسبوقا بحدوث آخر.

الثاني: أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لصح أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية، وفي جميع العوارض، وحينئذ لا يحصل التمايز بينهما.

---

[1] - سقطت من نسخة "ب".

[2] - يعني الزمخشري السابق الترجمة: 96.

ورد بأن التمايز يكون بالمشخصات مع أنه غير لازم في نفس الأمر. ولهم شبه أخر ذكرت في المطولات.

{مناقشة مختلف فرضيات الإعادة بحسب الاعتبارات المختلفة}

قوله: "**بحسب قابلها**"[1] أي الجسم المعادي.

قوله: "**بحسب فاعلها...**"[2] الخ، هذا مستغنى عنه، بعد بيان إمكان القابل / بما مر من عموم تعلق الصفات، وإنما ذكره زيادة في البيان. 617

قوله: "**فقد تغير طبعها عن طبع الحياة**"[3] أي، لأنها إذا صارت ترابا، صارت على طبع التراب، وهي البرودة واليبوسة وطبع الحياة الحرارة والرطوبة، فلا يجتمعان.

قوله: "**تعالى ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ﴾**"[4][5] أي، المرخ[6] ونحوه من العيدان التي يحك بعضها ببعض، فتخرج منها النار.

{ما احتج به المنكرون لبعث الأجساد من الأوجه}

قوله: "**لأنه كان جزءا لبدن كل واحد منهما قبل العدم**"[7] أي أنه كان جزءا من بدن المأكول أولا، ثم صار جزءا من بدن الآكل ثانيا، فصدق أنه كان جزءا من بدن كل منهما، وإن لم نعتبر السابق من اللاحق، وهو معنى الجملة في كلامه.

فإن قيل: الكلام مفروض فيما إذا أكل إنسان إنسانا، وقولنا يكون المأكول جزءا من الآكل أو من المأكول، يستلزم في القسم الثاني أن يكون الشيء جزء نفسه[8]، وهو باطل.

1- العمدة: 270.

2- نفسه: 270.

3- نفسه: 271.

4- يس: 79 ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾.

5- العمدة: 271.

6- هو شجر رقيق سريع الوري، يقتدح به.

7- العمدة: 271.

8- في نسخة "ب": يكون الشيء جزءا لنفسه.

قلنا: لا يلزم من أكل إنسان إنسانا أن يأكلها جميعا، بل بعضها، وذلك البعض حينئذ كونه جزءا من المأكول أو الأكل واضح، ولو سلم فالمأكول أولا غيره ثانيا، لتعدد المشخصات، ولو سلم فالسؤال يفرض حيث يصح التمثيل كلا أو بعضا، والاعتراض المذكور مناقشة في عبارته.

وبعد كتبي هذا، رأيت عبارة المواقف «لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزءا منه»، فمزجه السيد بقوله: «بحيث صار المأكول أي بعضه جزءا منه»، وهو جوابنا الأول.

قوله: "**حلول الشيء الواحد بالشخص في محلين**"[1] **أي** وأما بالنوع فيجوز، كحلول الإنسان في زيد وعمرو، وزاد السعد في تقرير السؤال «أنه لو كان أحدهما مؤمنا والآخر كافرا، يلزم تعذيب الأجزاء المطيعة، وتنعيم الأجزاء العاصية»[2].

قوله: "**بل كل ذلك خلاص عن الألم...**"[3] الخ، ظاهره أن الخلاص عن الألم ليس بلذة، وهو مذهب الجمهور، وتقدم أن ابن زكرياء[4] ذهب إلى أن «اللذة هي الخلاص عن الألم»، كلذة الأكل هي خلاص عن الجوع، ولذة الشرب خلاص عن الظمأ.

{الأجوبة عن مختلف الأوجه}

قوله: "**والجواب عن الأول...**"[5] الخ، قال سعد الدين: «والجواب أنا نعني بالحشر، إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية. فالمعاد من كل من الآكل والمأكول أجزاؤه الأصلية الحاصلة في أول الفطرة، من غير لزوم فساد.

فإن قيل: يجوز أن تكون تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة، وأجزاء أصلية لبدن آخر، ويعود المحذور.

قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك، لا في إمكانه، فلعل الله يحفظها من أن تصير جزءا لبدن آخر، فضلا عن أن تصير جزءا أصليا. وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك، ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، ونحن نقول: لعله يحفظها عن

1- العمدة: 271.

2- شرح المقاصد/2: 213.

3- العمدة: 271.

4- سبق التعريف به في الجزء الثاني ص: 242 هامش 1 من الحواشي.

5- العمدة: 271.

618 التفرق، ولا يحتاج إلى إعادة الجمع / والتأليف، بل إنما تعاد إلى الحياة والصورة والهيئة»[1] انتهى.

وقال أيضا في شرح النسفية: «فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث من أن (أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ)[2] و أن الجهنمي (ضِرْسُه مِثْل أُحُد)[3]، ومن هاهنا قال من قال: «ما من مذهب، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». قلنا: إنما يلزم التناسخ، لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك تناسخا، كان نزاعا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيقته، سواء سمي تناسخا أم لا»[4].

قوله: "**قد يحصل فجأة، فيلتذ به...**"[5] الخ، يعني كما يقع الإنسان على كنز من غير شعور، أو يعطى مالا بغتة، ونحو ذلك، فتحصل له اللذة من غير أن يتقدم له الشوق والطلب أصلا، وبهذا رد على ابن زكرياء في تفسيره اللذة بالخلاص عن الآلام[6].

قوله: "**فلا نسلم أن لذة الآخرة كذلك...**" [7] الخ، قد ورد أن من شرب من حوض نبينا[8] ﷺ لا يظمأ بعد ذلك أبدا[9]. وإنما يشرب في الجنة تنعما لا لدفع الألم، غير أن هذا لا

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 95.

[2]- الحديث مروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ لَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ). أخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة، باب: ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة.

[3]- الحديث مروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (ضِرْسُ الْكَافِرِ أَوْ نَابُ الْكَافِرِ مِثْلُ أُحُدٍ وَغِلَظُ جِلْدِهِ مَسِيرَةُ ثَلَاثٍ). أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء. وأخرجه الترمذي في كتاب صفة جهنم، باب: ما جاء في عظم أهل النار.

[4]- قارن بشرح العقائد النسفية: 109.

[5]- العمدة: 272.

[6]- في نسخة "ب": الألم.

[7]- العمدة: 272.

[8]- في نسخة "ب": مولانا محمد.

[9]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب التعبير، باب: تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح ولفظه: (أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، فَمَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ، وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا، لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي، ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وبينهم).

يعترف به الخصم المنكر للشريعة، ولكن يكفينا نحن منع أن تكون لذات[1] الآخرة من جنس لذات الدنيا.

قوله: "**لا شركة بينهما إلا في الأسماء**"[2] أي بين لذات الآخرة ولذات الدنيا، وكأنه أطلق اللذات على الملذوذات، ولاشك أنهما لا اشتراك بينهما إلا في التسمية، كما يقال إن في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك، وفي الدنيا هذه الأسماء، والحقائق متباينة كما قال تعالى: **﴿لاَ فِيهَا غَوْلٌ وَلاَ هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾**[3]، أي بخلاف خمور[4] الدنيا.

قوله: "**لم يثبت بدليل قطعي عقلي...**"[5] الخ، أي لم يثبت أن الله تعالى يعدمها ثم يوجدها، يعني ولا يثبت أيضا نفي ذلك، ولا ثبت أنه يفرقها ثم يجمعها فوجب الوقف، وهذا مختار إمام الحرمين، وهو أنا نقطع بأن الأجسام تعاد كما هو العقيدة ، ولا نجزم بعد ذلك بأنه عن عدم محض أو عن تفريق، بل نتوقف لعدم دليل يعين أحدهما، وتبعه المحققون.

قوله: "**بل التفريق أيضا هلاك**"[6] أي لأنه هلاك للجملة والهيئة والتركيب، فصدق عليه الهلاك.

قوله: "**الثاني، إذا قلنا بعدم الأجسام...**"[7] الخ، جعل المصنف هذا الكلام في التنبيه، يدل على أنه ليس في المتن، وقد وقع في النسخ بعد قوله: " كالحشر والنشر " ما نصه: «لعين هذا البدن، لا لمثله إجماعا، وفي كونه عن تفريق أو عدم محض تردد، باعتبار ما دل عليه الشرع، أما الجواز العقلي فيهما باتفاق»[8] انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": لذة.

[2]- العمدة: 272.

[3]- الصافات: 47.

[4]- في نسخة "ب": خمر.

[5]- العمدة: 272.

[6]- نفسه: 272.

[7]- نفسه: 272.

[8]- نفسه: 269.

الاختلاف في أن الأجسام المبعوثة هل هي التي كانت في الدنيا أم غيرها؟}

واعلم أن ما ذكره المصنف من الإجماع على <أن>[1] المعاد عين هذا البدن حكاه غيره، لكن بلفظ الاتفاق. وحكى ابن عطية الخلاف، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾[2]، أي: «حفظ ما تنقص، إنما هو ليعود

619 / بعينه يوم القيامة وهذا هو الحق. وذهب بعض الأصوليين إلى أن الأجساد المبعوثة، يجوز أن تكون غير هذه.-قال:- وهذا عندي خلاف لظاهر كتاب الله ولو كانت غيرها، فكيف تشهد الجلود والأيدي والأرجل على الكفرة، إلى غير ذلك مما يقتضي أن أجسام الدنيا هي التي تعود»[3] انتهى.

وقد تأول قول من قال: « إنها غيرها» على معنى أنها غيرها في الزائد كما ورد أن: ضرس الكافر تكون في جهنم مثل جبل أحد، وأن المؤمن يدخل الجنة على صورة أبيه آدم[4]، وعلى هذا المنحى تؤول ما يحكى عن الغزالي وغيره من الغيرية.

أما سعد الدين، فيظهر من مجرى كلامه، أنه لا يستبعد أن تكون الأجسام المعادة غير هذه، قال في شرح المقاصد بعد أن ذكر الشبه الواردة على إعادة المعدوم: « وقد يجاب عن الوجوه، بأنا لا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه أنه هو ذلك الشيء، كما يقال: «أعد كلامك» أي تلك الحروف التي بتأليفها وهيئتها، ولا يضر كون هذا معادا في زمن، وذلك مبتدأ في زمن آخر، ولا مناقشة في

1- سقطت من نسخة "ب".

2- ق: 4 ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ﴾.

3- تفسير ابن عطية/13: 529.

4- جاء في الحديث الصحيح، عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ، قَالَ : اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ. فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ). أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب: بدء السلام. ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير.

أن هذا نفس الأول أو مثله. وهذا القدر كاف في إثبات الحشر، ولا يبطل شيء من الوجوه»[1] انتهى.

وقال أيضا، بعد تقريره لمذهب الغزالي: «أنه يظهر من كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد، أن معنى ذلك أن يخلق الله من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع في إعادة المعدوم بعينه. وما شهدت به النصوص، من كون (ضِرْسُ الْكَافِرِ مِثْلُ جَبَلِ أُحُدٍ) يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾[2] الآية، ولا يبعد أن يكون قوله: ﴿أَوَ لَيْسَ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[3] إشارة إلى هذا. -قال:- فإن قيل: على هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية، غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن. ولهذا يقال: الشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه، وإن تبدلت الصور والهيئات، بل كثير من الآلات والأعضاء، ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب[4]، إنها عقوبة لغير الجاني»[5] انتهى. ولكن هذا الكلام يرجع إلى أن المغايرة، إنما هي في الزائد كما قلنا أولا.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 88.

[2]- النساء: 55 ﴿إِنَّ الذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾.

[3]- يس: 80 ﴿أَوَ لَيْسَ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.

[4]- في نسخة "ب": الشيب.

[5]- قارن بشرح المقاصد/5: 90-91.

{إختلاف الأشاعرة في إعادة الأعراض بأعيانها}

قوله: "**وقد اختلف أصحابنا في إعادة الأعراض بأعيانها...**"[1] الخ، الصحيح عند أصحابنا أن الأعراض تعاد، إلا أنهم اختلفوا هل يصح أن تعاد في غير محلها أم لا؟ بناء على أن اختصاصها به نفسي فيمتنع، أو بالفاعل المختار فيجوز؟ قال ابن التلمساني: «وإليه ميل المحققين»[2]. وذهب بعض المتكلمين إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد معاد لمعنى، فلو أعيد / العرض لزم قيام المعنى بالمعنى، والأكثرون من المعتزلة قالوا: «ما لا يبقى من الأعراض، كالحركات والأصوات تمتنع إعادته» وقسموا ما يبقى إلى «ما يكون مقدورا للعبد فتمتنع إعادته، وما لا فلا تمتنع إعادته» والحاصل أن هؤلاء يمنعون إعادة غير الباقي مطلقا، وإعادة الباقي إذا كان مقدورا للعبد، والصحيح إعادة الجميع». 620

قال سعد الدين: «لنا إقناعا، أن الأصل فيما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه هو الإمكان، على ما قال الحكماء: «كلما قرع سمعك من الغرائب، قدره في بقعة الإمكان ما لم يدارك عنه قائم البرهان» فمن ادعى امتناع إعادة المعدوم فعليه بالدليل، وإلزاما أن المعاد مثل المبدأ بل عينه، لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه. ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت، للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات»[3] انتهى.

{ما ذكره المفسرون في قوله تعالى ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾}

قوله: "**يعني به غيرها في الوقت...**" [4] الخ، ذكر المفسرون في هذه الآية تأويلات أحدها: أن المراد بتبديلها إعادتها بنفسها جديدة، كما تقول: «أبدلت خاتمي إذا كسرته وصغت من فضته خاتما». وعليه فتكون الغيرية في الهيئة والتشخص. الثاني[5]: أن المراد

---

[1]- العمدة: 272. وفيها: واختلف أصحابنا في إعادة أعيان الأعراض...

[2]- في نسخة "ب": مال المحققون.

[3]- قارن بشرح المقاصد/5: 83.

[4]- العمدة: 272.

[5]- في نسخة "ب": ثانيها.

إعادة غيرها حقيقة، لأن المتألم هي النفس، وهي باقية. وقيل: الجلود هي السرابيل، وقيل: المراد به التبديل في الأوصاف، فتعاد الجلود بأعيانها، لكن تكون غير الأولى في الأعراض.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالصراط والمخالفون فيه}

قوله: "**جسر ممدود على متن جهنم...**"[1] أي على ظهر جهنم، والجسر بفتح الجيم ويكسر أيضا هو الذي يعبر عليه. أما الصراط لغة: فالطريق، وأما اعتقادا: فما ذكره المصنف.

قوله: "**ومن أمسك السماوات...**"[2] الخ. هذا دفع لما يستبعد من مشي الإنسان على أرق من الشعرة، لأن ذلك في حيز الإمكان <ولا>[3] سيما عندنا، فإنه لا أثر لقدرة العبد، وإنما الفاعل هو الله تعالى، ولا يتعاصى عن قدرته ممكن. وأنكره المعتزلة وقوفا على[4] المألوف في العادة، ولم يعلموا أنه ممكن عقلا ووارد سمعا، والآخرة مبنية على خرق العوائد.

وقد روي أنه ﷺ سئل كيف يمشي الكافر يوم القيامة على وجهه قال: (إِنَّ الَّذِي أَمْشَاه عَلَى رِجْلَيه قَادِر أَنْ يُمْشِيه عَلَى وَجْهِه)[5]. وقد قال بعض أصحابنا أيضا: «إنه لم يصح أنه أحد من السيف وأرق من الشعر. وقال: الصحيح أنه عريض، وفيه طريقان، يمنى ويسرى»، ورد بأنه في مسلم. والذي اشتهر بين أهل السنة، أنه أحد من السيف وأرق من الشعر[6]. وورد مع ذلك أنه مسيرة ثلاثة آلاف سنة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء.

---

[1] - العمدة: 273.

[2] - نفسه: 273.

[3] - سقطت من نسخة "ب".

[4] - في نسخة "ب": عند.

[5] - ولفظه عن أنس بن مالك (أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ ؟ قَالَ: أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ). أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: كيف الحشر. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: يحشر الكافر على وجهه.

[6] - انظر صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم. وصحيح مسلم كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤيا.

وقال ابن أبي جمرة[1]: « قد جاء في صفة الصراط أنه أرق من الشعر، وأحد من السيف، وأنه سبع عقبات، وأن طول كل عقبة منه مقدار ثلاثة آلاف سنة»[2] انتهى. وهذا الكلام دل على أن مجموعه مسيرة إحدى وعشرين ألف سنة.

وذكر ابن حجر عن الفضيل بن عياض[3] «أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف هبوط، وخمسة آلاف استواء[4]، أدق من الشعرة، وأحد من السيف، على متن جهنم، لا يجوز عليه إلا ضامر مهزول / من خشية الله تعالى»[5]، جعلنا الله من ذلك الرعيل الأول. 621

قوله: "**لتلجلج الشك**"[6] أي تحركه.

قوله: "**أو التعرض لتأويله على خلاف الظاهر...**"[7] الخ، يعني أن المعتزلة تأولوا ما ورد من لفظ «الصراط» على غير حقيقته، وذلك أنهم قالوا: «لا يمكن العبور على الصراط، ولو قدرنا إمكانه، فإن فيه تعذيب المؤمنين في مرورهم عليه، ولا عذاب على المؤمنين».

وتأولوا ما ورد من الصراط بأن المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[8]، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾[9]. وقيل المراد بالصراط: الأدلة الواضحة. وقيل:

---

[1] - أبو محمد عبد الله بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي (ت: 699هـ) المحدث الراوية، الولي الصالح، صاحب الكرامات، له "مختصر البخاري" و"بهجة النفوس". نيل الابتهاج: 216- شجرة النور: 199.

[2] - قارن بالعلوم الفاخرة/2: 29.

[3] - الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي الخراساني (ت: 187هـ).الإمام القدوة شيخ الإسلام، كثير الحديث والورع، روى عن الأعمش وجعفر الصادق، وعنه الشافعي. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 300.

[4] - في نسخة "أ": مستوى.

[5] - قارن بعقيدة التوحيد في فتح الباري صحيح البخاري: 628.

[6] - العمدة: 273.

[7] - العمدة: 273.

[8] - محمد: 6.

[9] - الصافات: 23 ﴿مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾.

العبادات[1] كالصلاة والزكاة ونحوهما، وقيل المراد: الأعمال الردية التي يسأل عنها، فكأن السؤال عنها والامتحان بها مرور عليها، ويكثر المرور ويطول بكثرتها، ويقصر بقلتها.

وأجاب أصحابنا بأن العبور على الصراط ممكن بالضرورة، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء، وأما قولهم: «إن فيه تعذيب المؤمنين»، فالجواب أن الله يسهله على من شاء كما ورد: (أن منهم كالبرق الخاطف، وكالريح، وكالجواد، ومنهم المجرور على رجليه أو على وجهه)[2] عياذا بالله، فإذا لم يفهم موجب التأويل، وجب الإيمان بالصراط على ما ورد، ولا يصرف عن ظاهره، وهو المطلوب.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالميزان والمنكرون له}

قوله: "**بعمود وكفتين**"[3]، أي ولسان، والكفة بكسر الكاف، وتفتح أيضا، وورد أن: «الكفتين، كإطباق السماوات والأرض إحداهما نيرة[4] والأخرى مظلمة، فتوضع الحسنات في النيرة على هيئة حسنة، والسيئات في المظلمة على خلاف ذلك، والصنج[5] يومئذ مثاقيل[6] الذر[7]، مبالغة في تحقيق العدل»، وروي أيضا أن: «الجنة تكون عن يمين العرش والنار عن يساره، وينصب الميزان بين يدي الله تعالى، كفة الحسنات عن يمين العرش قبالة الجنة، والأخرى عن يساره قبالة النار».

قوله: "**عند أهل السنة**"[8] يعني، وأما المعتزلة فليس حقيقيا عندهم، كما يتبين.

1- في نسخة "ب": العبادة.

2- كما ورد في الحديث: (...قيل يا رسول الله، وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب، فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم...) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية.

3- العمدة: 273.

4- في نسخة "ب": منيرة.

5- قال في القاموس: 251: «وصنجة الميزان معربة». اهـ.

6- وفيه أيضا: 1256: «مثقال الشيء: ميزانه من مثله».

7- وجاء فيه: 506: «الذر: صغار النمل، ومائة منها زنة حبة شعير، الواحدة: ذرة». من الحاشية.

8- العمدة: 273.

قوله: "**صحف الأعمال أو مثالات**"[1] يعني ولا توزن الأعمال نفسها، لأنها معاني لا يصح أن توزن بالميزان المحسوس.

قوله: "**وأنكره معظم المعتزلة...**" [2] الخ، كذا في عبارة الفهري وعبارة السعد: «أنكر بعض المعتزلة»[3] انتهى. وإنما أنكروه لأنهم قالوا: «الأعمال معاني لا يمكن أن توزن حسا، فلم يبق إلا أن يكون الميزان [الوارد][4] معنويا» بمعنى أنه شيء يعرف به مقادير الأعمال كما تعرف الأوقات بميزان الشمس، ونحوه، وقيل: «هو الإدراك، فميزان الألوان البصر، وميزان الأصوات السمع، والطعوم الذوق وهكذا، وميزان المعقولات العلم والعقل».

والجواب أن الموزون صحائف الأعمال، والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعاني. أو يجعل للحسنات أجسام نورانية، وللسيئات أجسام ظلمانية، وهذا كله لا استحالة فيه، وقد وردت به ظواهر النصوص، فلا وجه للعدول عنها أصلا.

{ما تأول به المعتزلة كفتي الميزان والموزون}

622 قوله: "**وأولوا الوزن على اعتبار الحسنات**"[5] / يعني والسيئات كما في عبارة ابن التلمساني، فإن هذا الكلام كله له، وكأنه سقط من النسخ.

قوله: "**سئل عن ذلك، فقال توزن الصحف**"[6] هذا اللفظ، لا يقتضي أنه لا يوزن غير الصحف، إذ ليس فيه حصر، فلا يرد به قول الجبائي، لكن لما كان الحديث في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال، كان فيه معنى الحصر وأن الموزون هو الصحف لا جواهر أخرى، وحينئذ إن صح هذا الحديث كان تخطئة للجبائي، غير أنه يكون القول الثاني المذكور عند المصنف وهو: «أن الموزون مثالات» باطلا أيضا، ويمكن أن يكون هو قول الجبائي.

---

[1]- العمدة: 273.

[2]- نفسه: 273.

[3]- شرح المقاصد/2: 223.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 273.

[6]- نفسه: 273.

فإن قيل: لو كان ذكر قول الجبائي وجب أن يذكر جميع أقوال المعتزلة، إذ لا فرق ولا يصح لأنه إنما تصدى لذكر المذهب السني فقط.

قلت: لما كان قوله ليس فيه إنكار للميزان المحسوس على ما يقول أهل السنة بخلاف غيره ذكره، والحق أنه ليس إياه عنى المصنف، ومن ثم ساقهما معا، غير أن ما بطل به قول الجبائي يبطل به الآخر، إذ لا فرق بينهما.

{هل الوزن خاص بالمؤمنين أو عام لهم وللكافرين}

قوله: "**وهل الوزن خاص بالمؤمنين...**" [1] الخ، لا نزاع في أن الوزن يكون في حق المؤمنين، ووقع النزاع في الكافرين، هل يكون لهم وزن أم لا؟ ومنشأ الخلاف تعارض النصوص الشرعية، <فقد>[2] قال تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم﴾[4] الآية، ولا خلود إلا للكافرين[5]، ولا تظهر الخفة إلا بالوزن، ومن يجعل الوزن عاما بتأول الآية الأولى على أن معنى إقامة الوزن نفعه أو رجحانه أو ظهور أثره، ومن يجعله خاصا يتأول الثانية على معنى أنه لا بر لهم ولا طاعة، فعبر عن ذلك بخفة موازينهم، وهو مستبعد.

وقال أبو الفضل الغزنوي[6] في تفسيره: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ﴾: «أي لا نزن عملهم بشيء». الخدري: «يؤتى بأعمال كجبال تهامة، فلا تزن شيئا»، قال ﷺ: (إنه ليأتي الرجل

---

[1]- العمدة: 273.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- الكهف: 100 ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾.

[4]- الأعراف:8 ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾.

[5]- في نسخة "ب": للكفار.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 266 هامش: 7 من الحواشي.

العظيم السمين، فلا يزن جناح بعوضة اقرأوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[1].

وقال ﷺ حين ضحكوا من حمش ساق ابن مسعود، وهو يصعد النخلة: (أتضحكون من ساق توزن بعمل أهل الأرض)[2]. قال: فدل هذا على أن الأشخاص توزن» انتهى.

{مما علم من الدين ضرورة ثبوت الجنة والنار وإنكار جماعة من المعتزلة لخلقهما}

قوله: **"وهبوط آدم"**[3] هو بالجر عطف على قوله: «أي وبدليل هبوط آدم».

قوله: **"على أنه من باب التعبير عن المستقبل..."** [4] الخ، هذا مردود بأنه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلا بقرينة، ثم على حملهم يكون المعنى أنها ستعد في يوم الجزاء. ويرد أيضا بأنه لا معنى للإعداد إذ ذاك، وإنما يكون قبل ذلك.

قوله: **"على بستان من بساتين الأرض"**[5] أي وقالوا: «هو جنة بعدن» واستدلوا بأن الله تعالى قال في الجنة الحقيقية: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[6] ورد أولا: بأن الهبوط إنما يكون من علو إلى سفل. وثانيا: بأن ذلك إنما يكون يوم الجزاء وليس وصفا ذاتيا للجنة.

---

[1]- أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب:﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار (بدون باب).

[2]- عن ابن مسعود: أنه كان يجتني سواكا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: (مم تضحكون؟) قالوا: يا نبي الله، من دقة ساقيه، فقال: (والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أحد) أخرجه أحمد في مسنده، باب: المناقب "عبد الله بن مسعود" وقال: «إسناده صحيح».

[3]- العمدة: 273.

[4]- نفسه: 273.

[5]- نفسه: 273.

[6]- الحجر: 48 ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾.

قوله: "**لا تتوقف على الأغراض...**"[1] **الخ**، هذا جواب عما مر لهم[2] من أنه لا فائدة في خلقهما[3] الآن، فنقول: / لا نسلم التزام الفائدة، سلمنا ولا نسلم انعدامها. 623

قوله: "**وجب أن لا ينقطع نعيم الجنة...**"[4] الخ، أي أن لا ينقطع في أوان بحيث يستمر ابتداء وانتهاء منذ خلقتا والتالي باطل، وبيانه: إنكم معشر أهل السنة زعمتم أنهما اليوم مخلوقتان، وقد انقطع أكل الجنة الآن، إذ لم يحصل الأكل منها الآن، وإنما يكون ذلك بعد دخول الجنة، والشيء كما يصدق عليه الانقطاع انتهاء يصدق عليه ابتداء.

{الجواب عن مزاعم المعتزلة}

قوله: "**بعد دخولهما في الآخرة**"[5] أي بعد دخول الجنة والنار في الآخرة، فالمصدر مضاف للمفعول، وهذا جواب الفخر. قال ابن التلمساني: «وأولى من هذا ما ذكره بعض المفسرين، أن المراد بالأكل هنا المأكول، كما قال تعالى: ﴿تُوتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾[6] انتهى. يعني: والمأكول غير منقطع لوجوده الآن، وهو ظاهر وبه فسر المفسرون، وهو أن مأكولها وثمارها، لا تنقطع كثمار الدنيا، وظلها لا يزول ولا تنسخه الشمس كظلال الدنيا».

وهذا الجواب الذي ذكر ابن التلمساني، هو الذي دل على ما قررنا به انقطاع أكل الجنة آنفا كما لا يخفى، وأيضا قد ذكر استدلالي الفخر معا «وهو أنه لو كانتا مخلوقتين لوجب أن لا ينقطع نعيم الجنة، لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[7]، وقد قال

---

[1]- العمدة: 273.

[2]- في نسخة "ب": عن إيرادهم.

[3]- في نسخة "ب": بخلقهما.

[4]- العمدة: 274.

[5]- نفسه: 274.

[6]- إبراهيم: 27 ﴿تُوتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

[7]- الرعد: 36 ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾.

تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ﴾[1]، وأنه لو كانتا موجودتين، لوجب عدمهما يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ﴾ وأجاب عن الآية الأولى بما مر، وعن الثانية بأنه عام مخصوص»[2].

وذلك يدل على أن الانقطاع الأول ابتداء، والثاني انتهاء بعدمهما عند قيام الساعة، وعليه ففي كلام المصنف اختلال لأنه ساق قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ﴾ وأنه مخصوص وهو مترتب على ما لم يذكره، من أنهما لو كانتا موجودتين، لوجب عدمهما. ويصح أن يراد بانقطاع أكل الجنة، فناؤه وانعدامه في المستقبل، كما أريد بانعدام الجنة والنار، وغايته أن المعترض اعتبر انعدام أكل الجنة وانعدام الجنة والنار دليلين، ويؤيد هذا تبيينه الاستثنائية في الدليل الأول، بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ﴾، تأمل.

وعليه، فلا اختلال في كلام المؤلف، بل غايته الاختصار بالاقتصار على الاعتراض الأول ويكون قوله: «والجواب أن ذلك بعد دخولهما في الآخرة، أو نقول قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ﴾ عام مخصوص»[3] معناه: أنا إن شئنا اعتبرنا التخصيص في الآية الأولى باعتبار الأزمان، فتبطل الملازمة في دليل المعترض أو في الثانية باعتبار الأفراد، فتبطل الاستثنائية فيه، وهو واضح.

وعليه ففي جواب الفهري نظر ظاهر، ومعنى التخصيص الذي ذكره المصنف أنا نجعل الجنة والنار من المستثنيات، كما قيل ذلك في الروح والعرش والقلم.

---

[1] - القصص: 88 ﴿وَلاَ تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً ءاخَرَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

[2] - انظر المسألة مبسوطة في كتاب المعالم في أصول الدين للفخر الرازي: 91.

[3] - العمدة: 274.

وقد اختلف المفسرون في الوجه المذكور في الآية، فقيل: ذات الله، وقيل: دينه، وقيل: ملكه، وقيل: ما أريد به وجهه / ورضاه، وقيل: جاهه، وقيل: ما يقصد إليه بالقربة. 624

تتمة: ذهب منذر بن سعيد البلوطي[1] في هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة، على ما حكي عنه، وهو مسبوق بالإجماع محجوج به.

{الكلام في الإيمان بعقيدة عذاب القبر وإحياء الموتى وسؤالهم وإنكار بعض المعتزلة لذلك}

قوله: "**لعدم تقييده بالغدو والعشي**"[2] الخ، يعارض بقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[3] بمعنى مقدار طرفي النهار من الدنيا، فكما تصور ذلك في الجنة يتصور في النار، ويفرق بأن تجدد أصناف الأرزاق والنعم متحقق، فصح أن تعتبر لها أوقات بخلاف النار للمتلجلج فيها، وإن كان الانغماس لا يستلزم الاحتراق.

نعم، قد قيل في الآية الثانية: إنما سيق ذلك على منهاج ما يستحسنه العرب، ويعجبون به من وجدان الرزق بالغداة والعشي، أو عبارة عن الدوام، أو يقول الخصم مثل ذلك في الآية الأولى. والجواب أن قوله بعده: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾[4] الآية، يعين أن الأول ليس في الآخرة، ولذا أتى المصنف به تقوية ودعامة.

قوله: "**والفاء للترتيب**"[5] باتصال فيه ضعف، فإن الترتيب في كل شيء بحسبه.

---

[1]- منذر بن سعيد البلوطي أبو الحكم الأندلسي (265/355هـ)، القاضي الفقيه المحقق، والخطيب البليغ. من أشهر تصانيفه: "الإبانة عن حقائق أصول الديانة". تاريخ علماء الأندلس/2: 142. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 165.

[2]- العمدة: 274.

[3]- مريم: 62 ﴿لاَّ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً اِلاَّ سَلَٰماً وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾.

[4]- غافر: 46 ﴿اِلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾.

[5]- العمدة: 274.

قوله: "**وبشر المريسي**"[1] هو بشر بن غياث المريسي[2] بكسر الراء المشددة نسبة إلى مريسة[3] قرية.

قوله: "**وجماعة من المعتزلة...**"[4] الخ، قال ولي الدين: «اختلف المعتزلة في عذاب القبر، فأنكره أكثرهم، وقال بعضهم: التعذيب للروح دون البدن، وقال بعضهم: يعذب بلا إعادة روح، فإذا عادت إليه الروح يوم القيامة، ظهر عليه الألم كمن يطعم بنجا ثم يجرح، فإنه لا يحس بالألم إلا بعد عود إحساسه إليه» انتهى. وهذا على ما عند المصنف.

وقال سعد الدين: «اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر، وعذاب الكفار وبعض العصاة به، ونسب خلافه للمعتزلة. قال بعض المتأخرين منهم: حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو[5]، وإنما نسب ذلك إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق»[6] انتهى.

قوله: "**والشرع ورد بتسميتهما بذلك...**"[7] الخ، يعني أنه ورد في الشرع تسميتهما، أي الملكين منكرا بفتح الكاف ونكيرا، فلا معنى لإنكار المعتزلة التسمية استنادا إلى التحسين العقلي زعما منهم أن المنكر هو ما يصدر عنهما للكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له، وقد وردا في بعض الأحاديث معرفين بالألف واللام، وفي بعضها مجردين عنهما. نعم، وقع اختلاف في أن منكرا ونكيرا لجميع الناس أم يكون للمؤمنين بشيرا ومبشرا.

1- العمدة: 274.

2- بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي المريسي أبو عبد الرحمن (ت: 218 هـ)، المتكلم الذي غلب عليه علم الكلام فدعا إلى القول بخلق القرآن. من مصنفاته: "التوحيد" و"الإرجاء" و"الرد على الرافضة في الإمامة". تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 363. وفيات الأعيان/1: 277.

3- هي قرية بمصر. قال في القاموس: 741 «مريسة، كسكينة: قرية منها بشر بن غياث المريسي».

4- العمدة: 274.

5- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 353 هامش 6 من الحواشي.

6- راجع شرح المقاصد/5: 113.

7- العمدة: 274.

قوله: "**صالح قبة**"[1] يظهر من كلام تقي الدين أن لفظ صالح بالتنوين، وقبة كأنه لقب له، ورأيت في بعض التقاييد أنه بكسر القاف، ولم أره عند من أثق به.

{لا مانع في العقل من رد الحياة إلى بعض أجزاء الميت}

قوله: «**من رد الحياة إلى بعض أجزائه...**»[2] الخ. اعلم أنه بعد أن قال أهل الحق: إن الميت يحيى في قبره، اختلفوا في كيفية إحيائه. فقيل: تحل الحياة في نصفه الأعلى فقط. وقيل: في أقل جزء يحتملها من القلب أو غيره، وهو مختار إمام الحرمين.

625 وذكر في / العلوم الفاخرة[3]، في حديث الفتانين: «أنهما إذا أبصرتهما النفس رعبت، وولت هاربة، فتدخل في منخر[4] الميت فيحيى الميت من الصدر، ويكون كهيئته عند الغرغرة. ولا يقدر على حراك. غير أنه يسمع ويبصر»[5] انتهى.

وقال سعد الدين: «اتفق أهل الحق، على أن الله تعالى يعيد <إلى>[6] الميت في قبره نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، وشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار. لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح إليه، أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والأفعال الاختيارية، فلهذا[7] لا تعرف حياته كمن أصابته سكتة، ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير، على ما ورد في الحديث»[8] انتهى. واختار الحليمي وغيره أنه يحيى بجملته.

---

[1]- العمدة: 274. وقد سبقت ترجمة صالح قبة في الجزء الثاني ص: 78 هامش 4.

[2]- نفسه: 275.

[3]- كتاب "العلوم الفاخرة في أحوال الآخرة" لصاحبه أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري (875/786هـ)، اخذ عنه الإمام السنوسي صاحب العقائد المشهورة والتي منها العمدة موضوع حاشية اليوسي. شجرة النور: 264.

[4]- في نسخة "ب": منخري.

[5]- العلوم الفاخرة/1: 67.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

[7]- في نسخة "ب": ولهذا.

[8]- شرح المقاصد/2: 222.

قلت: وهذا لا تأباه ظواهر النصوص والأخبار، وقد ورد مما وقع للموتى من الأفعال الاختيارية حكايات مشهورة، وأخبار مستفيضة مسطورة، منها: ما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ، رئي بعد موته، فقيل له: «ماذا قلت لمنكر ونكير؟» فقال: «أخذت تلابيبهما، وقلت لهما: اعرضا علي إسلامكما» وفي رواية: «أخذت بعضديهما».

ورئي يزيد بن هارون الواسطي[1] بعد موته، فقيل له: «ما فعل الله تعالى بك؟» فقال: «أتاني منكر ونكير، فأقعداني، وسألاني: من ربك؟ وما دينك؟، فجعلت أنفض لحيتي البيضاء من التراب، فقلت: [لهما:][2] أمثلي يسئل عن هذا؟!، أنا يزيد بن هارون الواسطي، وكنت في دار الدنيا ستين سنة أعلم الناس»، وفي رواية: «ألمثلي يقال هذا، وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة؟! فذهبا عني»، إلى غير هذا مما وقع للسادات، وهو كثير جدا لو تتبعناه لطال.

{ليس في إحياء الأطفال خبر مقطوع به}

قوله: "**ليس في إحياء الأطفال خبر...**"[3] الخ، اعلم أنه وقع النزاع في الأطفال، هل يفتنون في قبورهم، أم لا؟، فذهبت طائفة من العلماء[4] إلى أنهم يفتنون، ويسألون عن الميثاق الذي أقروا به في صلب آدم[5]، ويثبتهم الله تعالى، زاد بعض هؤلاء أنه يستحب تلقينهم احتجاجا بأن النبي ﷺ لقن ولده إبراهيم.

وذهبت طائفة[6] إلى أنهم لا يفتنون، إذ ليس عليهم حساب ولا عذاب القبر، ولا سؤال منكر ونكير، وإنما هو في حق المكلفين، وأن الأطفال لا يلقنون.

1- يزيد بن هارون ابن زاذي السلمي أبو خالد الواسطي (118-206هـ). الحافظ المحدث، الزاهد العابد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 330.

2- سقطت من نسخة "أ"

3- العمدة: 275.

4- منهم الضحاك من التابعين والبزازي من الحنفية وابن يونس، وجزم به من المالكية. القرطبي في التذكرة: 111.

5- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف: 172.

6- منهم ابن الصلاح والنووي والزركشي وابن الرفعة والسبكي وابن حجر، يراجع الحاوي للفتاوي/2: 175.

و<قد>[1] ألف السيوطي في هذه المسألة جزءا سماه: "الاحتفال بالأطفال"[2]، وقرر كلا من المذهبين، وما احتج به أصحابه، وذكر عن أبي حنيفة أنه توقف في أطفال المشركين، هل يسألون ويدخلون الجنة، أم لا؟ وأن عند غيره يسألون، وما ذكر المصنف من أنهم يسألون وتكمل عقولهم، هو قول الفهري بعبارته، وزاد بعض الناس أن القبر ينضم عليهم كما ينضم على الكبار.

{الخلاف ين العلماء في سؤال الأنبياء}

قوله: "**وكذا المعصومون من الذنوب...**"[3] الخ، الظاهر أنه أراد بالمعصومين، الأنبياء، وأراد بالتشبيه أنهم يسألون ليعرفوا سعادتهم. وفي سؤال الأنبياء خلاف بين / [626] العلماء. ونقل السيوطي[4] في الكتاب المذكور عن صاحب المصباح[5] أنه قال: «الأصح أن الأنبياء لا يسألون»[6]،ويحتمل على بعد أن يريد بالمعصومين غير الأنبياء من الصديقين، ولا إشكال في سؤالهم.

{في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾}

قوله: "**أن تكون ثلاثا...**"[7] الخ، يعني أن الحياة في القبر حينئذ تنضم إليها[8] الحياة في الدنيا والحياة يوم الجزاء فتكون ثلاثا، وهو باطل، لأن الآية دلت على أنهما اثنتان.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- وهو عبارة عن رسالة قيمة تبحث عن افتتان الأطفال في القبور... وكلام العلماء في ذلك. وقد أوردها السيوطي في "مبحث المعاد" من كتابه "الحاوي"/2: 175-178. مكتبة الجلال السيوطي: 57.

3- العمدة: 275.

4- في نسخة "أ": الأسيوطي.

5- المقصود به: "المصباح في علم الكلام" كما قال السيوطي وسماه التاج السبكي "المصباح في أصول الدين". وفي كشف الظنون "مصباح الأرواح في الكلام" لصاحبه القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي. كان إماما مبرزا نظارا صالحا زاهدا، ولي قضاء القضاة "بشيراز" (ت: 685هـ). وقد شرح "المصباح" القاضي عبيد الله بن محمد الفرغاني التبريزي المعروف بالعبري (ت: 743هـ). كشف الظنون/2: 1704 - طبقات الشافعية للسبكي/5: 59.

6- الحاوي للفتاوي/2: 176.

7- العمدة: 275.

8- في نسخة "ب": إليه.

قوله: "**إنما هو بطريق المفهوم**"[1] يعني أنا نقول أنها ثلاث، ولا يشكل مع الآية، لأنها وإن دلت بمفهوم العدد على نفي الثالثة[2]، لكن هذا المفهوم لا يعتبر لتصريح النصوص بالحياة الثالثة فتقدم، لأن المنطوق مقدم على المفهوم عند التعارض.

واعلم، أن هذه الآية تساق من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر، بالاقتصار على اثنتين[3].

وأجاب أصحابنا، بأن الإماتتين في الدنيا وفي القبر، وكذا الإحياءان، وترك ما في الآخرة لأنه معاين، وقيل: بل ما في القبر وما في الحشر، لأن المراد إحياء يكون بعده معرفة بالله تعالى واعتراف بالذنوب.

قوله: "**فإن تمسكوا بقوله تعالى...**"[4] الخ، هذا كله كلام ابن التلمساني، واعلم أن المعتزلة تمسكوا في منع فتنة القبر بشبه نقلية وعقلية، وقد أشار هاهنا إلى ما احتجوا به من النقل، وسيشير إلى ما احتجوا به من العقل بعده.

قوله: "**غصص الموت التي لم تثبت إلا للأولى**"[5] أي لم تثبت إلا للموتة[6] الأولى. وعبارة ابن التلمساني: «قلنا: المنفي أن يذوقوا في الجنة غصص الموت الملازمة للموتة الأولى، ولا يلزم من ذلك نفي الموتة الثانية إذا لم تصحبها آلام وغصص» انتهى، والاستثناء في الآية منقطع، وقيل: بمعنى سوى، وقيل: بمعنى بعد، وقيل: متصل على معنى التأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال، أي لو أمكن أن يذوقوا في الجنة الموت، لم يذوقوا إلا الموتة الأولى، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

---

[1]- العمدة: 275.

[2]- في نسخة "ب": الثلاثة.

[3]- في نسخة "ب": اثنين.

[4]- العمدة: 275. المقصود به قوله تعالى ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلاَّ ٱلْمَوْتَةَ ٱلأُولَىٰ وَوَقَٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ الدخان: 53.

[5]- العمدة: 275.

[6]- في نسخة "ب": الموتة.

{الاحتجاج بالعقل على ما ذهبت إليه الفرق المنكرة لعذاب القبر والسؤال فيه}

قوله: "**نرى من ندفنه على حاله...**"[1] الخ، إشارة إلى القسم الثاني، وهو احتجاجهم العقلي، وقد احتجوا بأن اللذة والألم والمساءلة ونحو ذلك، إنما يكون مع العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية، وانخرام المزاج، قالوا: «ولو سلم، فإنا نرى الميت أو المصلوب المقتول يبقى مدة من غير تحرك، ولا أثر تلذذ أو تألم، وقد يدفن في صندوق ضيق لا يمكن أن يقعد فيه، على ما ورد[2] في الخبر، وقد تذروه الريح، فكيف تتصور حياته وسؤاله؟».

والجواب، أن ذلك كله استبعاد منشأه محض توهم، وتناس للقدرة الباهرة، مع أنا لا نسلم توقف الحياة على بنية مخصوصة. وما ذكره المصنف من السؤال وجوابه مبسوط عند الغزالي رحمه الله، وقد ذكره عنه أيضا صاحب "العلوم الفاخرة"، لما ذكر فتنة القبر وأن الكافر يسلط عليه تسعة وتسعون تنينا والعياذ بالله.

627 قال أبو حامد: / «ولا ينبغي أن يتعجب من هذا العدد، فإن أعداد هذه الحيات بعدد الأخلاق من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات المذمومة، ثم قال: وهذه الصفات هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب حيات وعقارب، فالقوي منها يلدغ لدغ التنين، والضعيف يلدغ لدغ العقرب، وما بينهما يؤذي إيذاء الحيات. وأرباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها، إلا أن مقدار عددها لا يوقف عليه إلا بنور النبوة.

فأمثال هذه الأخبار لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية، فيجب التصديق بهذه الظواهر والتسليم.

فإن قلت: فنحن نشاهد الكافر في قبره ولا نشاهد شيئا من ذلك، فما وجه التصديق؟

---

[1]- العمدة: 275.

[2]- في نسخة "ب": وقع.

فاعلم، أن لك ثلاث مقامات في التصديق بأمثال هذه، أحدها: وهو الأظهر والأصح والأسلم، أن تصدق بأنها موجودة وهي تلدغ الميت[1]، ولكنك لا تشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية، وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت. أما ترى الصحابة رضي الله عنهم كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ﷺ، وما كانوا يشاهدونه، ويؤمنون بأن رسول الله ﷺ كان يشاهده.

فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح أصل إيمانك بالملائكة والوحي أهم إليك، وإن آمنت وجوزت أن يشاهد النبي ﷺ ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا بالميت؟ وكما أن الملائكة لا تشبه الآدميين، فكذلك الحيات والعقارب، والحيات التي تلدغ في القبر ليست من حيات عالمنا بل هي جنس آخر وتدرك بحاسة أخرى، والمقام الثاني، أن تتذكر أمر النائم، وأنه قد يرى في نومه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك حتى تراه في النوم يصيح ويعرق جبينه، وينزعج من[2] مكانه، كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان»[3] انظر تمامه.

{البرزخ أول منزل من منازل الآخرة}

قوله: "**والبرزخ أول منـزل...**"[4] الخ، البرزخ في اللغة: الحاجز، والمراد هنا مدة ما بين موت الإنسان وبعثه. وذكر بعض العلماء أن: «البرزخ على ثلاثة أقسام: مكان، وزمان، وحال، فالمكان من القبر إلى عليين تعمره أرواح السعداء، ومن القبر إلى سجين تعمره أرواح الأشقياء. وأما الزمان فهو مدة بقاء الخلق فيه من أول من مات أو يموت من الجن والإنس إلى يوم يبعثون. وأما الحال فإما منعمة وإما معذبة أو محبوسة حتى تتخلص بالسؤال من الملكين الفاتنين» انتهى.

---

[1]- ورد في الحديث: عن أبي سعيد الخذري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (يُسَلَّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ تِنِّينًا تَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَلَوْ أَنَّ تِنِّينًا مِنْهَا نَفَخَ فِي الْأَرْضِ مَا أَنْبَتَتْ خَضْرَاءَ). مسند أحمد- باقي مسند المكثرين.

[2]- في نسخة "ب": عن.

[3]- نص منقول من الإحياء بتصرف يسير/6: 421-422- العلوم الفاخرة/1: 69.

[4]- العمدة: 276.

{ما استحال ظاهره يصرف عنه اتفاقا، وإن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه، وإلا وجب التفويض مع التنزيه}

قوله: "**ليندفع اللبس عن العوام**"[1] هو بفتح اللام: بمعنى الالتباس والاشتباه، وأما بضم اللام: فضد العري، والأول / مصدر لبس الشيء بالشيء، بفتح الباء في الماضي بمعنى: خلطه. والثاني: مصدر لبس الثوب، بكسر الباء. 628

قوله: "**بمعنى قصد إلى <خلق>[2] شيء هنالك...**"[3] الخ، فسر الواحدي وغيره "الاستواء" هنا بمعنى القصد، وعبارة الواحدي: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[4]: أقبل على خلق العرش، كقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[5].

قوله: "**أن تكون على بمعنى الباء...**"[6] الخ، هذا التأويل والذي بعده في غاية البعد والضعف.

قوله: "**إلى غير ذلك مما قيل...**"[7] الخ، من جملة ما قيل أن المراد: استوت عظمته على بريته. وقيل: استوى أمره على خلقه. وقيل: استوى لطفه وتدبيره. ومن ألطف الوجوه، ما ذكره صاحب الكشاف واستحسنه الشيخ سعد الدين، وهو «أن هذا الكلام وكذا ما يشبهه إنما هو تمثيل لعظمته، وتصوير لجلاله على ما هو المألوف، من استواء الملك على

---

[1]- العمدة: 277.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 277.

[4]- طه: 4 ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾.

[5]- البقرة: 28 ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. فصلت: 10 ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾.

[6]- العمدة: 277.

[7]- نفسه: 277.

الكرسي، فيراد به في جانب الباري: الدلالة على العظمة والملك، من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازا»[1].

{الأظهر مذهب الأقدمين في التوقف عن التعين وتفويض الأمر لله تعالى دفعا للتحكم في كل ما استحال ظاهره}

قوله: **"والأظهر، مذهب الأقدمين..."**[2] الخ، قال الإمام المقدسي[3] في الرموز: «سئل الشبلي[4] عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فقال: «الرحمن لم يزل، والعرش محدث، فالعرش بالرحمن استوى». وسئل عنه ذو النون فقال: «أثبت ذاته ونفى مكانه، فهو موجود بذاته، والأشياء كلها موجودة بحكمه[5]، كما شاء». وسئل الإمام أحمد بن حنبل عن الاستواء، فقال: «استواء كما أخبر لا كما يخطر للبشر».

وسئل عنه الإمام الشافعي، فقال: «آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك». وقال الإمام أبو حنيفة: «من قال لا أعرف الله تعالى أفي السماء <هو>[6] أم في الأرض؟ فقد كفر، لأن هذا القول يوهم أن للحق تعالى مكانا، فهو مشبه». وسئل الإمام مالك [ﷺ][7] عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

قال: وهذا الذي ذهب إليه الأئمة الأربعة ولا خلاف بينهم في ذلك، ومن توهم أن بين الأئمة اختلافا في صحة الاعتقاد، فقد أعظم الفرية على الأئمة، وساء ظنه بأئمة المسلمين»[8] انتهى. وما نقله موجود كله في رسالة القشيري.

1- الكشاف للزمخشري/2: 530 (تفسير سورة طه).

2- العمدة: 277.

3- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 343 هامش 2.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص 172 هامش: 5.

5- في نسخة "ب": بحكمته.

6- سقطت من نسخة "ب".

7- سقطت من نسخة "أ".

8- حل الرموز ومفاتيح الكنوز: مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 740 ف: 434-435. وقد سماه حاجي خليفة: "حل الرموز وكشف الكنوز". كشف الظنون/1: 686.

قوله: **"وتعيين من عين شيئا كالإمام"**[1] هذا تنزيه لمنصب الإمام وغيره ممن تأول، ودفع لما عسى أن ينسب إليهم من البدعة والتجاسر في التأويل، فإن ذلك إنما كان منهم عن علم ودليل، لا عن جهل وتحكم وهو صحيح.

غير أن المصنف، إذا سلم التأويل بالدليل، فما وجه[2] استظهاره لمذهب الأقدمين أولا؟ فإن هذا يقتضي أنه يضعف التأويل، وحينئذ يقال: إن كان التأويل المضعف هو ما يكون بغير دليل، فالإمام لا يقول به، وإن كان بدليل / فالإمام يلزمه الابتداع في الدين[3]. 629

والجواب، أنه لا ينبغي لأحد أن يتجاسر على التأويل، إذ لا يقدر كل أحد أن يوفي التأويل حقه، فيخشى عليه أن يقع في التأويل بغير دليل، فكان التفويض أسلم. ولا ينافي هذا صحة تأويل من أحسن[4] وجوه التأويل، كالإمام ونظرائه، وهذا مراد المصنف. والله أعلم.

تنبيهات: {مزيد تقرير عقائد السمعيات}

{التنبيه الأول: اختلاف الطوائف في المعاد وحقيقته}

الأول: قال الشيخ سعد الدين: زعم «الفلاسفة الطبيعيون، الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة، أنه لا معاد للإنسان أصلا، زعما منهم أن الإنسان هو هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض، وأن ذلك يفنى بالموت، وأنه لا إعادة للمعدوم. -قال:- وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرائع على ما يراه المحققون من أهل الملة»[5].

وتوقف جالينوس[6] في المعاد، لتردده في أن النفس: هي المزاج فتفنى بالموت فلا تعاد، أم جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد.

---

[1]- العمدة: 277.

[2]- في نسخة "ب": موجب.

[3]- في نسخة "أ": بالدين.

[4]- في نسخة "ب": الحسن.

[5]- قارن بشرح المقاصد/5: 89.

[6]- طبيب وفيلسوف يوناني (129-199م)، كتب في المنطق والفلسفة...:"التعليم المنطقي"، "التاريخ الفلسفي"، "الجدل"،... وكان أكبر مرجع لدى الأطباء عامة، باكتشافاته وكتبه... معجم الفلاسفة: 231.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد، واختلفوا في كيفيته. فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط، لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم.

وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات.

وذهب كثير من علماء الإسلام، كالغزالي والكعبي والحليمي، إلى أنه جسماني وروحاني، ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية[1].

قال الإمام الرازي: «إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم بل في الآخرة، والتناسخية يقولون بقدمها وردها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار.

-قال:- وإنما نبهنا على هذا الفرق، لأنه يغلب على الطباع العامية أن هذا المذهب يجب أن يكون كفرا، لكونه مما ذهب إليه التناسخية والنصارى، ولا يعلمون أن التناسخية إنما كفروا لإنكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث. وأما القول بالنفوس المجردة، فلا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربما يؤيده ويفيد الطريق إلى إثبات المعاد، بحيث لا تلوح فيه شبهة المنكرين».

قال سعد الدين: «وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه. كيف وقد صرح في مواضع من كتاب الإحياء[2]

---

[1]- هم الذين قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد وافترقوا إلى فرقتين: الأولى: منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت. والثانية: جوزت انتقال الأرواح إلى أي نوع من الأجساد. والتناسخ مذهب قديم عرف مع الفلاسفة القدماء أمثال "سقراط"، وبرز في الإسلام مع القدرية والغلاة... الملل والنحل/1: 253 – الفصل في الملل والأهواء/1: 90.

[2]- الإحياء للغزالي/4: 513-514.

وغيره به وذهب / إلى أن إنكاره كفر، وإنما لم يشرحه كبير شرح لما قال إنه ظاهر، لا يحتاج إلى زيادة بيان»[1] انتهى.

وما ذكره عن الغزالي صرح به في كتاب الاقتصاد أيضا: «وأن الأجسام والأعراض تعاد على ما هو المذهب عند أهل الحق، وذكر أن ما وقع منه من تقرير المعاد في كتاب التهافت[2]، لا يوافق ما يعتقده، وإنما هو على طريقة الإلزام للفلاسفة، فإن ذلك الكتاب مؤلف لإبطال مذهبهم، لا لإثبات المذهب الحق»[3].

وقد علمت مما مر، أن أهل الحق مجمعون على أن الإنسان يعاد بذاته حقيقة، إلا أنه إن قلنا: النفس مجردة، فالمعاد جسماني وروحاني، وإن قلنا: هي أجسام لطيفة تشابك الأجسام الكثيفة أو نحو هذا، فالمعاد جسماني فقط فلا نزاع في المقصود، وأما أن الأول عين الثاني أو غيره[4] فقد مر ما فيه.

{التنبيه الثاني: البعث حق معلوم من الدين بالضرورة ومن أنكره فهو كافر}

الثاني: إذا علمت أن البعث حق معلوم من الدين ضرورة، فاعلم أن من أنكره فهو كافر، ثم لا عليك بعد ذلك فيما يذكر من أحواله وعوارضه، وكيفياته الزائدة على ما تقدم اتفاقا واختلافا، بحسب ما يقع في الأحاديث، ك(كون الأرواح في الصور، فإذا نفخ فيه نفخة البعث، طار كل روح إلى جسده، فيخرجون)[5]، و(أن المؤمنين يخرجون في نور راكبين على نوق من الجنة، أو هي أعمالهم الصالحة أو هي ضحاياهم، وغيرهم في ظلمة

---

[1]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/5: 89-90.

[2]- انظر تفصيل ذلك في كتاب: تهافت الفلاسفة: 355.

[3]- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: 134-135 (بتصرف اليوسي).

[4]- ورد في نسخة "ب": غير الثاني أو عينه.

[5]- هذا الحديث هو من رواية عكرمة وأخرجه الأصبهاني في كتاب العظمة: 186 رقم: 92 في صفة إسرافيل عليه السلام وما وُكِّل به. والسيوطي في الدر المنثور/5: 339. والحديث يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ الزمر: 65.

﴿يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ﴾[1] وأن كل واحد يتقدم إليه عمله في صفة حسنة أو غيرها، فيبشره بما يسره أو يحزنه)[2]، و(أنهم يحشرون على هذه الأرض أو على أرض أخرى بيضاء نقية، لم يعص الله عليها قط، ولا سفك فيها دم، ولا فيها معلم لأحد)[3]، إلى غير هذا مما لا يفي به هذا المقام ولا يحتمله، فمن أراد ذلك فعليه بالكتب الموضوعة في علوم الآخرة[4].

{التنبيه الثالث: الحشر أربعة: حشران في الدنيا وحشران في الآخرة}

الثالث: ذكر بعضهم[5]: «أن الحشر أربعة: حشران في الدنيا وحشران في الآخرة، فالدنيويان أحدهما: المذكور في سورة الحشر[6] والآخر: المذكور في أشراط الساعة، وهو (نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب)[7]. وأما الأخرويان، فالأول منهما حشر الناس إلى الموقف، قال تعالى: ﴿وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾[8]، والثاني حشرهم إلى

---

[1]- تضمين للآية 32 من سورة الأنعام: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةٗ قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾.

[2]- أخرجه ابن أبي حاتم من حديث عمرو بن قيس الملائي –وهو حديث طويل- كما جاء في البدور السافرة للجلال السيوطي: 71 رقم: 161. وانظر التذكرة للقرطبي: 176. وتفسير ابن كثير/3: 137 (مريم: 85).

[3]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: يقبض الله الأرض. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة.

[4]- ك"التذكرة" للقرطبي و"البدور السافرة عن أمور الآخرة" للسيوطي و"الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة" للغزالي.

[5]- المقصود ببعضهم الإمام القرطبي في التذكرة .

[6]- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ الحشر: 2.

[7]- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: خروج النار، من حديث أنس بن مالك.

[8]- الكهف: 46 ﴿وَيَوۡمَ نُسَيِّرُ ٱلۡجِبَالَ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ بَارِزَةٗ وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾.

الجنة أو النار قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْداً وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْداً﴾[1]»[2].

قال ابن حجر: «الأول: ليس حشرا مستقلا، فإن المراد حشر كل موجود حينئذ، والثاني: إنما وقع لفرقة مخصوصة، وقد وقع نظيره مرارا، تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام، كما وقع لبني أمية[3] مع ابن الزبير أول ما تولى الخلافة، فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام، ولم يعد ذلك أحد[4] حشرا» انتهى.

قلت: إن كان مرادهم تفسير ما وردت تسميته حشرا فلا مشاحة، ولا يعترض بخروج / بني أمية وغيرهم كما لا يخفى. 631

{التنبيه الرابع: الأجساد تأكلها الأرض ويستثنى منها عجب الذنب}

الرابع: ما تقدم من أن الأجساد تأكلها الأرض استثني منه عجب الذنب، وهو جزء لطيف في أصل الذنب، فقد ورد في الحديث: (أن كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذَّنَب)[5] والكثير تركوا الحديث على ظاهره، وحكم المزني[6] بأنه يبلى، وتأول الحديث على معنى: «أنه لا يأكله التراب، بل يفنيه الله تعالى بلا تراب، كما يميت ملك الموت بلا واسطة ملك»[7]، ووافقه

1- مريم: 86-87.

2- نص منقول بتصرف من كتاب التذكرة للقرطبي/1: 273 وما بعدها.

3- نسبة إلى الدولة الأموية التي أسسها معاوية بن أبي سفيان بعد أيام حوالك بين المسلمين، وكانت لهم وقائع معروفة مع ابن الزبير منها حادث الإجلاء هذا. البداية والنهاية لابن كثير/8: 238.

4- في نسخة "ب": ...وليس يعد أحد ذلك.

5- أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: ما بين النفختين. وزاد (منه خلق وفيه يركب). وأخرجه البخاري بألفاظ مغايرة في كتاب تفسير سورة (النبأ)، باب: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾. والعجب: هو جزء لطيف في أصل الصلب، وقيل هو رأس العصعص.

6- هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحي بن إسماعيل... المزني المصري (175-264هـ) كان زاهدا عالما مجتهدا مناظرا... قال الشافعي: «المزني ناصر مذهبي» وكان رأسا في الفقه وله مختصر فيه اعتنى بشرحه خلق كثير. سير أعلام النبلاء/12: 492 – طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة/1: 58.

7- راجع إن شئت هذا الكلام مبسوطا في فتاوى السبكي/2: 636.

على ذلك بعض العلماء، واستدلوا على بلاه وفنائه بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1]، ورد بأن الأخذ بالحديث أولى لخصوصه، واستثنوا منه أيضا أجساد الأنبياء والشهداء، وزاد بعضهم المؤذنين والعلماء.

{التنبيه الخامس: في الآخرة صراطين عاما وخاصا}

الخامس: ذكر في العلوم الفاخرة عن القرطبي أن «في الآخرة صراطين عاما وخاصا، الأول: مجاز لأهل المحشر كلهم ثقيلهم وخفيفهم، إلا من دخل الجنة بغير حساب، أو من التقطه عنق النار، فإذا خلص من خلص من هذا[2] الصراط الأكبر، ولا يخلص منه إلا المؤمنون الذين علم الله أن السيئات لا تستنفذ حسناتهم، ولا يرجع إلى النار من هؤلاء أحد إن شاء الله تعالى، لأنهم عبروا على الصراط المضروب على متن جهنم الذي يسقط فيها من أوبقه[3] ذنبه وأربى على الحسنات[4] جرمه.

روى البخاري عن أبي سعيد الخذري ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: (يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقضى[5] لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا هذبوا ونقوا أذن الله لهم في الدخول إلى الجنة، فوالذي نفس محمد بيده لأحدهم أهدى بمنزله في الجنة من منزله في الدنيا الذي كان له)[6]. قال القرطبي: "يخلص المؤمنون من النار" معناه: يخلصون من الصراط المضروب على النار»[7] انتهى»[8].

---

[1]- الرحمن: 24.

[2]- في نسخة "ب": ذلك.

[3]- أَوْبَقَهُ: حبسه أو أهلكه. القاموس: 1197.

[4]- في نسخة "ب": أربى على السيئات جرمه.

[5]- في نسخة "أ": فيقتص.

[6]- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: القصاص يوم القيامة. وفي كتاب المظالم والغصب، باب: قصاص المظالم.

[7]- التذكرة للقرطبي/2: 454.

[8]- العلوم الفاخرة/2: 32-33.

وقال ابن حجر في الكلام على الحديث: «اختلف في القنطرة المذكورة، فقيل: هي <من>[1] تتمة الصراط وهي طرفه الذي يلي الجنة، وقيل: إنهما صراطان، وبهذا الثاني جزم القرطبي» انتهى.

{التنبيه السادس: الميزان له تعدد في الجملة، والاختلاف في بعض متعلقاته}

السادس: دل قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾[2]، على أن الميزان له تعدد في الجملة، إلا أنه وقع الخلاف في أنه هل هو بحسب كل أمة؟ أو بحسب كل شخص [شخص][3] أو الميزان متحد والمتعدد الموزونات؟، ثلاثة أقوال، قيل: وأصحها[4] الأخير، إذ لم يدل قاطع على خلافه ولا راجح من الأدلة عليه، قيل: ويحتمل أن الجمع للتفخيم، نحو ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[5] ولم يرسل إليهم إلا رسول واحد. وتقدم الخلاف في الموزون ما هو.

{التنبيه السابع: مذهب أهل الحق أن العبد في مشيئة الله تعالى}

السابع: مذهب أهل الحق أن العبد لو أتى بحسنات أمثال الجبال وأتى بخطيئة واحدة، فهو في مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له بفضله وإن شاء عاقبه، ثم يعطيه بعد ثواب ما عمل من الحسنات / خلافا للمبتدعة، وفيها قال الجنيد ﷺ: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم». 632

وذكر علماؤنا: «أن الناس في الآخرة ثلاث طبقات: متقون لا كبائر لهم، ومخلطون وهم الذين يوافون بالفواحش والكبائر، وكفار. فأما المتقون فإن حسناتهم توضع في الكفة

1- سقطت من نسخة "ب".

2- الأنبياء: 47 ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- في نسخة "ب": وأوضحها.

5- الشعراء: 105.

النيرة على ما مر من أن إحدى كفتي الميزان نيرة والأخرى مظلمة، وصغائرهم إن كانت لهم في الكفة الأخرى، فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا، وتثقل الكفة النيرة. وأما المخلطون، فحسناتهم توضع في الكفة النيرة، وسيئاتهم في الكفة المظلمة، فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة على ما ورد في الخبر فالجنة، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة فالنار، إلا أن يعفو الله، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف[1]، هذا إن كانت الكبائر فيما بينه وبين الله تعالى، وأما إن كانت حقوقا للعباد، [فلابد][2] من القصاص»[3].

وتقدم الخلاف في أن الوزن خاص بالمؤمنين، أو عام لهم وللكافرين، والصؤابة على وزن الدؤابة: بيضة القملة، واحدة الصيبان التي تكون في الرأس ونحوه.

{التنبيه الثامن: ما ذكره العلماء في تعيين محل الجنة والنار}

الثامن: ذكر كثير من العلماء أن الجنة تحت العرش، والنار تحت الأرض السابعة، قال سعد الدين: «لم يرد نص صريح في تعيين محل الجنة والنار، والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[4] وقوله عليه الصلاة والسلام: (سقف الجنة عرش الرحمن، والنار تحت الأرضين السبع)[5]، والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير»[6] انتهى.

---

[1]- ولفظه: عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: (توضع الموازين يوم القيامة فتوزن السيئات والحسنات، فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال صؤابة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال صؤابة دخل النار) قيل يا رسول الله، فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: (أولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون) ذكره القرطبي في التذكرة/1: 429 وابن مخلوف في العلوم الفاخرة/2: 23.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- نص منقول بتصرف من التذكرة/2: 423-424.

[4]- النجم: 14-15.

[5]- وفي معناه ورد في حديث طويل عن أبي هريرة قوله ﷺ: (... فإذا سألتم الله، فسلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمان، ومنه تفجر أنهار الجنة) البخاري في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾.

[6]- شرح المقاصد/2: 220.

{التنبيه التاسع: الجنة والنار محسوستان على الحقيقة على ما هو مذهب المسلمين وإنكار الفلاسفة لذلك}

التاسع: ما مر من أن الجنة والنار محسوستان على الحقيقة هو مذهب المسلمين الذي يجب اعتقاده ومن أنكره كان كافرا، وذهب الفلاسفة إلى إنكار ذلك، إلا أن منهم من أثبت عالم المثال، فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد من السمعيات على تفاصيلها، لكن في عالم المثال، لا أن ذلك من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به أهل الإسلام، والأكثر منهم يجعلون جميع ذلك راجعا إلى اللذات والآلام العقلية، فيقولون: إن النفوس مجردة أبدية لا تفنى بالموت، فتبقى بعد مفارقة البدن ملتذة بكمالاتها، وذلك سعادتها وجنتها ونعيمها، وتفاوت النعيم بتفاوت المدارك، أو متألمة بفقد الكمالات وسوء الاعتقادات، وذلك شقاوتها وعذابها ونيرانها على تفاوت مراتبها. قالوا: وإنما لم تحصل لها تلك اللذات والآلام في هذه الدار لاشتغالها بتدبير البدن، فإذا فارقته وجدت ذلك.

وهذا كفر وإلحاد، منشأه تحكيم الأوهام والخيالات، وعدم وصف الصانع تعالى بالاختيار والاقتدار، مع سائر الكمالات، وعدم الاهتداء / بسواطع الرسالات، مع عدم الظفر بقواطع الاستدلالات، حتى وقعوا في حنادس الضلالات وغياهب الجهالات. 633

{التنبيه العاشر: الاختلاف في الكافر المجاهر هل يفتن فتنة القبر أم لا؟}

العاشر: اختلف الناس في الكافر المجاهر هل يفتن فتنة القبر أم لا؟ على قولين، وحكي الاتفاق على أن المنافق يفتن.

{التنبيه الحادي عشر: الاختلاف في عدد مرات فتن القبر}

الحادي عشر: ظواهر الآثار دالة على أن الفتنة في القبر تكون مرة واحدة، وذكر بعض العلماء أن المؤمن يفتن سبعا، والمنافق يفتن أربعين صباحا، وذكر العلماء أن تكرير السؤال يكون على سبيل التأكيد، فما سئل عنه أولا هو الذي يسأل عنه بعد[1]، لا على سبيل التأسيس.

[1]- في نسخة "ب": ثانيا.

واعلم، أن حكمة السؤال ليست هي استعلام ما عند المسئول من العلم إذ الله عز وجل عالم بذلك، والملكان كما ورد أنهما يقولان: (قد علمنا إن كنت لموقنا)[1]، وإنما السؤال لحكم أخرى، وقد ذكر العلماء من ذلك وجوها عدة منها: «إظهار شرف نبينا ﷺ بالسؤال عنه، ولم يعط ذلك نبي قبله، ولهذا المعنى أيضا كرر السؤال، فإن ذلك أبلغ في إظهار شرف النبي ﷺ وعلو مكانته»[2].

{التنبيه الثاني عشر: الناجي من ضغطة القبر}

الثاني عشر: ذكر بعض العلماء أن ضغطة القبر أعني اجتماعه على الإنسان لم ينج منها إلا فاطمة بنت أسد[3]، أم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. ومن قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[4] في مرضه الذي مات فيه[5].

{التنبيه الثالث عشر: المستثنون من فتنة القبروعذابه وأهواله}

الثالث عشر: ما ذكر من فتنة القبر، استثني منه ناس لا يرون فتنة القبر ولا عذابه ولا أهواله، الأول: من مات شهيد المعترك[6]. الثاني: من مات مرابطا في سبيل الله[7]، الثالث:

---

[1]- جزءمن حديث طويل فيه: (... فيقال: نَم صالحاً، علمنا أنك موقن...). البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ.

[2]- راجع تفصيل ذلك في الحاوي للفتاوي/2: 187-188.

[3]- فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف بن قصي الهاشمية، زوجة أبي طالب وأم علي ﷺ (ت: نحو 5هـ) أسلمت بعد وفاة زوجها. وكانت أحسن الناس صنيعا إلى النبي ﷺ بعد عمه أبي طالب. سير أعلام النبلاء/2: 118.

[4]- الإخلاص: 1. والمقصود سورة "الإخلاص" ككل.

[5]- إشارة إلى قوله ﷺ: (من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في مرضه الذي يموت فيه، لم يفتن في قبره، وأمن ضغطة القبر، وحملته الملائكة يوم القيامة بأكفها حتى تجيزه الصراط إلى الجنة). ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب: التفسير سورة ﴿قل هو الله أحد﴾، وما ورد فيها من الفضل، معزوا إلى الطبراني في الأوسط.

[6]- تضمين لقوله ﷺ في حديث طويل بعد أن عدد خصال الشهيد، قال: (... ويجار من عذاب القبر...) مجمع الزوائد كتاب: الجهاد، باب: ما جاء في الشهادة وفضلها. ورجاله ثقات.

[7]- إشارة إلى قوله ﷺ: (من رابط في سبيل الله أمنه الله من فتنة القبر) مجمع الزوائد كتاب: الجهاد، باب: في الرباط، معزوا للطبراني في الكبير والأوسط. وعند أبي داود بلفظ آخر كتاب الجهاد، باب: في فضل الرباط.

من قرأ: سورة الملك[1]. الرابع: من قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في مرضه الذي مات فيه <كما مر>[2]، الخامس: من مات مبطونا، وقيل: من مات مريضا مطلقا كما ورد في الحديث عاما[3]. السادس: من مات يوم الجمعة[4] أو ليلتها، وكل ما ذكر وردت به أخبار وليس فيه مجال للأنظار. وورد أيضا في حديث غريب: (من وافق موته عند انقضاء رمضان دخل الجنة، ومن وافق موته عند انقضاء صدقة دخل الجنة).

{التنبيه الرابع عشر: المكان الأنسب لذكر الظواهر كالاستواء والوجه هو الصفات السمعية}

الرابع عشر: ما ذكر هنا من الظواهر، كالاستواء والوجه يذكره الكثير في قسم الصفات، ويسمونه: «الصفات السمعية»، وذكرها هنالك أنسب، وقد قدمنا الكلام عليها هنالك[5]. والمصنف ذكرها هنا للمناسبة التي أشار إليها في الشرح، وهي أن ما تأتي به الرسل، إن جوز العقل ظاهره وجب الإيمان به، وإن أحاله صرف عن ظاهره كهذا، وهو ظاهر، غير أن المصنف لم يستوف ما في هذه الظواهر من الخلاف، فإنه تقدم أن الاستواء والوجه والعين واليد عند الأشعري «أسماء لصفات لا تعلم حقيقتها».

ومذهب الإمام التأويل، ومذهب السلف التفويض، وقد استوفاها في الوسطى[6]، لكن ذكرها في قسم الصفات، وكأنه هنا لما لم يذكرها في ذلك القسم، ناسب إسقاط قول الأشعري كما لا يخفى، فإنه مندرج في طي مذهب السلف من حيث ما يطلب في هذا / 634

[1]- جاء في الأثر عن ابن مسعود أنها «المانعة تمنع عذاب القبر» مجمع الزوائد كتاب: التفسير: سورة تبارك.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- جاء في حديث عن أبي هريرة، يرفعه: (من مات مريضا مات شهيدا ووقي فتنة القبر، وغُدِّي وريح عليه برزقه من الجنة) سنن ابن ماجة كتاب: الجنائز، باب: ما جاء فيمن مات مريضا، وفي التعليق عليه قال السيوطي: «هذا الحديث أورده ابن الجوزي في الموضوعات».

[4]- جاء في الحديث: (من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر) ذكر في مجمع الزوائد كتاب: الجنائز، باب: فيمن مات يوم الجمعة، معزوا لأبي يعلى وفيه "يزيد الرقاشي" وفيه كلام.

[5]- في نسخة "ب": هنالك عليها.

[6]- المقصود بها: "وسطى السنوسي" وهي ضمن مجموع عقائده الثلاث: "الكبرى" و"الوسطى" و"الصغرى" المسماة ب"أم البراهين".

المقام من الإيمان بالظاهر الوارد، والتفويض في الجملة، ومن ثم ذكر هنا ما سوى الأربعة السابقة من الظواهر نحو ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[1] ﴿إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[2] وما أشبهه.

{مما جاء به ﷺ ويجب الإيمان به نفوذ الوعيد}

قوله: "**فصل: ومما جاء به ﷺ...**"[3] الخ، انظر أي موجب لاستئناف هذه الأمور، وجعلها في فصل على حدة، ولم لم يعطفها على ما قبلها؟

{اختلاف الناس في نفوذ الوعيد على ثلاثة مذاهب}

{المذهب الأول: مذهب الباطنية}

قوله: "**مذهب الباطنية...**"[4] الخ، سموا باطنية لأنهم عدلوا عن الظواهر، وقالوا: «ليست بمرادة»، ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل وغيره. وهذا رفض للشريعة وإبطال لها، والعياذ بالله تعالى[5].

قوله: "﴿ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾"[6] يعني فقالوا: أطلقها ولم يرد حقيقة ولا مجازا غير ذلك، بل مجرد وهمه كاف في التخويف المقصود من الآي كما قال ابن التلمساني.

---

[1]- الحديد: 4 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

[2]- المجادلة: 7 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

[3]- العمدة: 277.

[4]- نفسه: 278. وفيها: «وهو قول الباطنية».

[5]- في نسخة "ب": عياذا بالله.

[6]- العمدة: 278 أي الآية 15 من سورة الزمر: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾.

قوله: "**كيف يعذب حيوانا ضعيفا...**"[1] الخ، هذا توهم يناقض توهم المعتزلة وجوب شكر المنعم، وكفى شهيدا على عظيم ضلال أهل التحسين العقلي وتناهي غباوتهم، تلاعب الشيطان بأوهامهم، وترديده إياهم ما بين إفراط وتفريط في جميع أحكامهم، حتى لا تثبت أقدامهم على منهج قويم، ولا يهتدوا يوما إلى صراط مستقيم.

قوله: "**وهذا الكلام منهم مبني على التحسين...**"[2] الخ، هذا جواب ابن التلمساني، وقد ذكر الفخر في المعالم شبههم ولم يجب عنها، فقال الفهري: «العجب من ذكر هذه الوجوه وترك الجواب عنها، مع أنها كلها مبنية على التحسين العقلي، وهو باطل» إلى آخر ما قال المصنف.

{المذهب الثاني: مذهب المرجئة}

قوله: "**والألف واللام في العذاب للعموم**"[3] يعني فيكون المعنى أن جميع العذاب على ﴿مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[4] فلا يبقى شيء من العذاب يكون على المؤمن.

قوله: "﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ﴾"[5] الآية يعني فقد ﴿قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾[6]، فدل هذا على أن كل من دخل النار، فهو مكذب، ومقتضاه أن كل من لم يكن مكذبا، لا يدخل النار.

---

[1] - العمدة: 278.

[2] - نفسه: 278.

[3] - نفسه: 278.

[4] - تضمين لقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ طه: 47.

[5] - العمدة: 278 وهي الآية 8 من سورة الملك: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾.

[6] - الملك: 9-10 ﴿قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾.

قوله: "وبقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾"[1] الآية، هذا معطوف على ما مر من الآي التي استدل بها المرجئة وليس من تتمة هذا السؤال.

قوله: "عذاب وخزي خاص"[2] يعني فلا تترك على عمومها في كل عذاب، وعلى إطلاقها، بل تخصص وتقيد[3] لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[4] الآية، فأثبت أنهم إن شاء تعالى غفر لهم وإن شاء عاقبهم.

[تفسير قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا﴾ الآية]

قوله: "فهو عام يقبل التخصيص..."[5] الخ، اختلف المفسرون في هذه الآية، فقيل: نزلت في قوم من المشركين هموا بالإسلام ثم قالوا: إن محمدا يقول: «من عبد الأوثان واتخذ مع الله آلهة وقتل لا يغفر له»، وقد فعلنا كل هذا، فأعلم الله تعالى أن من تاب وآمن يغفر له كل ذنب.

وقيل: نزلت في وحشي[6] قاتل حمزة، لأنه ظن أن الله لا يقبل إسلامه. وقيل: نزلت في قوم من المسلمين تخلفوا عن الهجرة ففتنهم المشركون فارتدوا، ثم أرادوا الرجوع إلى الإسلام

1- العمدة: 278 وهي الآية 106 من سورة آل عمران: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾.

2- العمدة: 279.

3- في نسخة "ب": أو تقييد.

4- النساء: 116 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.

5- العمدة: 279.

6- وحشي بن حرب الحبشي، أبو دسمة مولى طعيمة بن عدي، وقيل مولى جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي، قاتل حمزة بن عبد المطلب يوم أحد، وشارك في قتل مسيلمة الكذاب يوم اليمامة، وكان يقول: «قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام».

635 فخافوا أن لا يتقبل منهم. وقيل: نزلت / في قوم أسرفوا على أنفسهم في العبادة، وخافوا مع ذلك أن لا يتقبل منهم لذنوب سبقت لهم في الجاهلية. وإذا كثر الاحتمال سقط الاستدلال.

{المذهب الثالث ما أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة مع التفرقة في حسنه بين الشرع والعقل عند الفريقين}

قوله: "**وخالف المعتزلة في الأمرين**"[1] أي قالوا: بشمول النار للكل وأنهم مؤبدون فيها مع ذلك، ونحن نقول بعفو الله تعالى عن البعض، ولا نقول بالخلود في النار لأحد ممن مات على الإيمان وإن جنى ما جنى من الكبائر، بل إما أن يغفر الله تعالى له بفضله أولا أو يعاقبه بالنار ثم يخرجه منها، فمآل كل مؤمن إلى الجنة عندنا، كما في الحديث من أنه (يخرج من النار كل من كان في قلبه وزن ذرة من خير)[2].

{مذهب جميع أهل الحق وأهل السنة الناس على قسمين مؤمن وكافر}

قوله: "**أهل الحق وأهل السنة**"[3] العطف للتفسير.

قوله: "**وصاحب كبائر**"[4] أي جنس الكبائر الصادق بالكبيرة الواحدة فأكثر، ولا يشترط الكثير كما يوهمه[5] الجمع، فإن المذهب أن من أتى بكبيرة واحدة غير تائب منها، فهو في مشيئة الله تعالى.

واعلم أن ما ذكر المصنف من التقسيم، هو جار على المشهور من أن في الذنوب كبائر وصغائر، وأما على أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة فلا.

قوله: "**ربما تكون بعد أهوال**"[6] **أي**: تكون الجنة بعد أهوال، أو تكون أهوال بعد ذلك، وعلى التقدير الأول: يكون قوله: "**ثم يغفر الله**"[7] من تتمة المضاف إليه لا معطوفا على

---

[1]- العمدة: 279.

[2]- أخرجه بهذا اللفظ، البخاري في كتاب الإيمان، باب: زيادة الإيمان ونقصانه، من حديث أنس ولفظه: (... ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير).

[3]- العمدة: 279.

[4]- نفسه: 279.

[5]- في نسخة "ب": يوهم.

[6]- العمدة: 279.

[7]- نفسه: 279.

تكون، وعلى الثاني: يكون معطوفا، لكن لا تعود الإشارة المقدرة بعد الظرف على الجنة بل على العرض أو الدخول في المحشر، أو نحو ذلك مما يدل عليه المقام والسياق.

قوله: **"من كل نوع من أنواع المعاصي..."**[1] الخ، لو قال: «العصاة» لكان أنسب لما قبله، والمراد أن الوعيد نافذ في كل طائفة من أنواع العصاة، كأكلة الربا والزناة والظلمة ونحوهم، ليتحقق بذلك صدق الوعيد. وظاهر العبارة يتناول الكبائر والصغائر.

{الشفاعات الأخر المشهورة لنبينا ﷺ}

قوله: **"شفاعات أخر مشهورة..."**[2] الخ، أنهى بعض العلماء شفاعاته ﷺ إلى خمس. الأولى: الشفاعة الكبرى وهي في الفصل بين أهل الموقف حين يفزعون إليه بعد الأنبياء، كما في الحديث المشهور[3]. الثانية: في جماعة يدخلون الجنة بغير حساب[4]. الثالثة: في جماعة استحقوا النار أن لا يدخلوها. الرابعة: في جماعة دخلوا النار ليخرجوا منها. الخامسة: في رفع درجات الناس في الجنة.

وزاد آخرون: شفاعته ﷺ في التخفيف عن أبي طالب[5]، وشفاعته في تثقيل موازين أقوام عند وزن أعمالهم، فتكون سبعا. وزيدت أربع أخرى وهي: شفاعته ﷺ لمن جاءه زائرا[1] ولمن يموت بالمدينة[2] ولمن صبر على شدتها[3]، ولمن أجاب المؤذن ثم سأل له ﷺ الوسيلة[4].

---

[1]- العمدة: 279.

[2]- نفسه: 280.

[3]- وهي خاصة به ﷺ كما في حديث الشفاعة المشهور عن أنس –وهو حديث طويل لا يسع المقام لسوقه- رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

[4]- ويدل عليه حديث «سبقك بها عكاشة» الصحيح. رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب. وفي كتاب الطب، باب: من لم يرق، وباب: من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب.

[5]- إشارة إلى قوله ﷺ عندما ذكر عنده عمه أبو طالب، فقال: (لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه أم دماغه) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه. كلاهما عن أبي سعيد الخذري. =

636 / قلت: ولا يبعد رجوع هؤلاء إلى من تقدم ذكرهم والله أعلم.

وزاد بعضهم، شفاعات أخر منها: شفاعته ﷺ لجماعة من صلحاء المؤمنين ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات. وشفاعته [ﷺ][5] في أطفال المشركين أن لا يعذبوا[6]. وشفاعته ﷺ في أهل بيته أن لا يدخل أحد منهم النار[7]. وشفاعته ﷺ فيمن خلد في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب، ويحتمل أن ترجع هذه إلى أبي طالب كما مر. وشفاعته ﷺ في من قال: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ولم يعمل خيرا قط[8]. فهذه ستة عشر، وانظر مآخذها في كتب الحديث.

---

[1]- =جاء في الحديث عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (من جاءني زائرا، لا يعلم له حاجة إلا زيارتي، كان حقا علي أن أكون له شفيعا يوم القيامة). أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب الحج، باب: زيارة سيدنا رسول الله ﷺ، وعزاه للطبراني في الأوسط والكبير وقال: «فيه مسلمة بن سالم وهو ضعيف».

[2]- جاء في الحديث عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها) رواه الترمذي في كتاب المناقب، باب: ما جاء في فضل المدينة. وقال: «حديث حسن صحيح غريب». وأخرجه كذلك الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب الحج، باب: فيمن يموت بالمدينة.

[3]- في حديث "ابن عمر" الطويل: (... من صبر على شدتها ولأوائها كنت له شهيدا أو شفيعا يوم القيامة...) رواه الترمذي في كتاب المناقب، باب: ما جاء في فضل المدينة. وقال: «حديث صحيح غريب».

[4]- في الحديث الصحيح المشهور عن النبي ﷺ، يقول: (إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي، فإنه من صلى علي صلاة، صلى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، فأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة، حلت له الشفاعة) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: القول مثل قول المؤذن لمن سمعه...

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- فقد روى عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (سألت ربي اللاهين من ذرية البشر أن لا يعذبهم، فأعطانيهم). مجمع الزوائد: كتاب القدر، باب: في أولاد المشركين. والبيهقي في القضاء والقدر.

[7]- ورد في الحديث عن ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: (أول من أشفع له من أمتي، أهل بيتي ثم الأقرب، فالأقرب من قريش والأنصار، ثم من آمن بي واتبعني من أهل اليمن، ثم من سائر العرب ثم الأعجام، وأول من أشفع له أولوا الفضل). مجمع الزوائد: كتاب البعث، باب: في أول من يشفع لهم.

[8]- جاء في آخر حديث الشفاعة المشهور: (... فأقول يا رب: ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله).

قوله: **"في الرعيل الأول"**[1] ذكر في مختصر العين[2] أن: «الرعيل هو الجماعة من الخيل السابقة».

قلت: ومنه ما أنشده صاحب المستطرف[3] لبعض بني أسد:

وَسَائِلَة مَا حِرْفَتِي قُلْتُ حِرْفَتِـي ❖ مُقارَعَةُ الأَبْطالِ فِي كُـلِّ شَارِق
إِذَا عَرَضَتْ خَيْلٌ لِخَيْلٍ رَأَيْتَنِـي[4] ❖ أَمَامَ رَعِيلِ الخَيْلِ أَحْمِي حَقائِق

وفي القاموس: «أنه قد يكون من البقر أيضا»، والمصنف قد استعاره للطائفة من الناس.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالحوض}

قوله: "**واختلفوا هل هو قبل الصراط..**"[5] الخ، قال في العلوم الفاخرة: «ذهب صاحب القوت[6] وغيره إلى أن حوض النبي ﷺ إنما هو بعد الصراط. قال القرطبي في التذكرة: «والصحيح أن للنبي ﷺ حوضين وكلاهما يسمى: كوثرا»[7]»[8] انتهى. وهذا الذي اختاره المصنف.

---

[1]- العمدة: 280.

[2]- لصاحبه أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الإشبيلي (ت: 379هـ) وهو علم من أعلام الفكر في الأندلس خاصة في علوم اللغة، عاصر أبا علي القالي (ت: 356هـ) وأخذ عنه وقد اختصر كتاب "العين" للخليل بن أحمد (ت: 170هـ). وفيات الأعيان/1: 650-الوافي بالوفيات/2: 351.

[3]- شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي (ت: 850هـ) صاحب "المستطرف في كل فن مستظرف"، وقد أنشد هذين البتين على لسان رجل من "بني سعد"، إذ مرت به جارية "لأمية بن خالد بن عبد الله بن أسد" ذات ظرف وجمال، وكان هو شجاعا فارسا، فأتبعها رسولا يسألها، ألها زوج ويذكره لها، فقالت للرسول وما حرفته؟ فأبلغه الرسول ذلك، فأنشدها هذه الأبيات. المستظرف/2: 298.

[4]- ورد هذا الشطر في بعض المراجع هكذا: إذا عرضت لي الخيل يوما رأيتني.

[5]- العمدة: 280.

[6]- "قوت القلوب" لصاحبه أبي طالب محمد بن علي بن عطية، الحارثي المكي الواعظ، العجمي الأصل (ت: 386هـ). كان مجتهدا في العبادة، ترك الطعام وتقنع بالحشيش حتى اخضر جلده، وقد بدعه الناس لأجل قوله: «ليس على المخلوقين أضر من الخالق». سير أعلام النبلاء/16: 536 – وفيات الأعيان/4: 303.

[7]- التذكرة/1: 406.

[8]- العلوم الفاخرة/2: 17.

وذكر في شرح الوسطى أنه «ذهبت طائفة إلى أن الحوض خلف الصراط، إذ لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار، وقد صح أن طائفة من المؤمنين يدخلون النار، ويخرجون منها بالشفاعة، فمتى يكون شربهم؟ وذهب[1] جماهير أهل السنة إلى أنه في أرض القيامة، وفيه يكون الشرب، ويذاد عنه من بدل أو غير، ولو كان خلف الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد إلى النار، إذ من جاوز الصراط لا يرجع إليها، ولا ينافي هذا أن تشرب منه الطائفة التي تدخل النار، ويكون ذلك أمانا من أن تحرق النار أجوافهم، أو يدركهم الجوع والعطش، وقد روي أن (من دخل النار من المؤمنين لا تحرق النار بواطنهم، ولا مواضع الوضوء والسجود منهم)[2]، وروي أيضا: (أن الله تعالى يميتهم في النار إماتة حتى لا يجدوا ألم النار)، و(يخرجون منه كالحممة قد امتحشوا)[3]»[4].

قال المؤلف: «وقيل إن له ﷺ حوضين: أحدهما قبل الصراط، والآخر بعده. الأول: هو الذي يذاد عنه من بدل وغير. والثاني: لا يذاد عنه أحد، لأنه لا يجتاز إليه إلا من تخلص من العذاب، والله أعلم»[5] انتهى.

وقد أجاب ابن حجر عن دليل الجمهور وأنه «لو كان بعد الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد، فإنه يمكن أن يحمل على أنهم يقربون من الحوض بحيث يرونه، فيدفعون في النار قبل أن يخلصوا من بقية الصراط. وذكر كلام القرطبي وأنهما حوضان كل منهما / يسمى كوثرا، ثم قال: «وفيه نظر، إذ الكوثر نهر داخل الجنة، قال: وقد أخرج مسلم من 637

1- في نسخة "ب": وذهبت.

2- في حديث الرؤية الطويل: (... تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا...) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم. وكتاب التوحيد، باب: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ومسلم في كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية.

3- في الحديث الصحيح عن أبي سعيد الخذري أن النبي ﷺ قال: (يدخل الله أهل الجنة الجنة، يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمما قد امتحشوا، فيلقون في نهر الحياة أو الحيا فينبتون فيه كما تنبت الحبة إلى جانب السيل. ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية). أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار.

4- عن شرح الوسطى بتصرف: 357-358.

5- نص منقول من شرح الوسطى: 358.

حديث أبي ذر (إن الحوض يَشْخَب فيه ميزابان من الجنة)[1] وله شاهد من حديث ثوبان، وهو حجة على القرطبي لا له، لأنه تقدم أن الصراط جسر ممدود على متن جهنم، وأنه بين الموقف والجنة، وأن المؤمنين يمرون عليه لدخول الجنة، فلو كان الحوض دونه لحالت النار وبين بينه الماء الذي يصب من الكوثر في الحوض. وظاهر الحديث أن الحوض بجانب الجنة لينصب فيه الماء من النهر الذي داخلها» انتهى.

قلت: وأنت خبير بأن مثل هذا ليس مما يثبت بقياس، فما ذكر القرطبي إن ورد في النقل فلا استبعاد فيه، وأمور الآخرة لا تتقيد بالعوائد، فلا استحالة في أن يصل ماء الكوثر إلى الحوض مع وجود جهنم بينهما، أو يكون ثم نهران أو يكون مصب الكوثر إنما هو الحوض الذي وراء الصراط دون الأول، وكل هذا ممكن.

{الكلام في عقيدة الإيمان بتطاير الصحف}

قوله : "**وأما تطاير الصحف...**"[2] الخ، الصحف جمع صحيفة، وهي الكتب المكتوب فيها أعمال المكلفين من خير وشر، والمراد بتطايرها انتشارها حيث تلقى على أربابها، إما من أيدي الملائكة أو من هبوب ريح تحت العرش بها، وسنزيد هذا بيانا.

قوله: "**واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد...**"[3] الخ، لا نزاع أن المؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه، والكافر يأخذه بشماله، واختلفوا في المؤمن المذنب على قولين، هكذا ذكر بعض العلماء هذا الخلاف. وعلى هذا إذا اعتبر الوقف كان في المؤمن العاصي ثلاثة أقوال، والمصنف اقتصر على قولين، وكذا أبو الحجاج الضرير[4]، اقتصر على ما قال المصنف، حيث قال:

---

[1]- والحديث يروى عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: (والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء، وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ. آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة من شرب منه لم يظمأ عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل) ويشخب أي: يسيل. مسلم في كتاب الفضائل، باب: إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته.

[2]- العمدة: 280.

[3]- نفسه: 280.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 392 هامش 1 من الحواشي.

«والمذنب الفاسق ذو الإيمان ❖ من آخذي الكتب بالأيمان
وقيل إن أمره موقوف ❖ ولم يرد في أمره توقيف» انتهى

ويدل قوله: «ولم يرد في أمره توقيف» على أن الأقرب هو الوقف كما قال المصنف. فإن هذه المباحث ليست مما يدرك بقياس، فإذا لم يرد نص تعين الوقف. والله أعلم.

تنبيهات: {تقرير مباحث أخرى ذات الصلة بقسم السمعيات}

{التنبيه الأول: لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء، والثواب محض فضل والعقاب محض عدل}

الأول: تقدم أنه لا يجب على الله تعالى شيء[1] ولا يقبح منه شيء، وأن من جملة ذلك الثواب والعقاب فلا يجبان على الله تعالى، ولا يستحقهما منه العباد[2] عقلا.

وخالف المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين، وتقدم إبطاله.

ومذهب أهل الحق أن الثواب محض فضل، والعقاب محض عدل، إلا أنه لما كان الخلف في الوعد نقصا، لم يجز أن ينسب إلى الله تعالى، فعلم أنه لابد من إثابة المطيع إنجازا لوعده تعالى، <وأما الخلف في الوعيد فلا نقص فيه، بل محض كرم وجود، فيجوز أن ينسب إليه تعالى>[3]، فعلم أنه يجوز أن لا يعاقب العصاة.

638 وذكر السعد: «أنه / وافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة، وكثير من البغداديين. -قال:- ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق أنه ليس حقا لازما يقبح تركه، وأما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك وملاءمة[4] إضافتهما إليهما في مجاري العقول فمما لا نزاع فيه، كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى، وأجمع السلف على أن كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب. وأن من فعل الحرام وترك

1- في نسخة "ب": تقدم أن الله تعالى لا يجب عليه شيء...

2- في نسخة "ب": العبد.

3- ساقط من نسخة "ب".

4- وردت في النسخ الخطية: وغاية إضافتهما...

الواجب ينتهض سببا للعقاب، ومبنى الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على إفادتهما الثواب والعقاب»[1].

وما ذكرنا من جواز الخلف في الوعيد في حقه تعالى، هو ما ذكر في المواقف أنه مذهب أصحابنا، وتبعه السعد.

{مناظرة أبي عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد المعتزلي}

ويحكى أن أبا عمرو بن العلاء[2] ناظر فيه عمرو بن عبيد المعتزلي[3]، فقال أبو عمرو: «الخلف في الوعد نقص وفي الوعيد كرم، ومستحسن عند العقلاء، كما قيل:

وإني وإن أوعدتكم[4] أو وعدتكم ❖ لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[5]»[6]

قال ولي الدين العراقي: «ولم يستحسن بعضهم هذا، وقال: خبر الصادق لا يتخلف في وعد ولا وعيد، وتخلف العقوبة بالعفو من قبيل تخصيص العموم، وذلك سائغ في الأخبار كالإنشاء. ويقال في تقريره: "هذه العقوبة جزاؤه أن جوزي"».

قال الأبياري[7] في شرح البرهان: «منع أكثر المتكلمين العفو في الوعيد وقالوا: إذا كانت الصيغة عامة ولم يبينه التخصيص، والتخصيص بيان لا رفع، فتبين».

---

[1]- راجع شرح المقاصد/5: 126.

[2]- أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان، التميمي البصري (ت: 154هـ)، أحد القراء السبعة .قال ابن خلكان: «كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة من علي بن أبي طالب»وفيات الأعيان/3: 466. سير أعلام النبلاء/6: 407.

[3]- عمرو بن عبيد البصري أبو عثمان (ت: 144هـ). الزاهد العابد القدري كبير المعتزلة وأولهم، تُرك لما دعا إلى القدر، وقال النسائي: ليس بثقة. وفيات الأعيان/3: 460 – سير أعلام النبلاء/6: 104.

[4]- في نسخة "ب": وإني إذا أوعدتكم.

[5]- هذا البيت هو لعامر بن الطفيل. ديوانه: 58. ولبعض الطائيين في الجنى الداني: 434، وبلا نسبة في الدرر/4: 246 وهمع الهوامع/2: 44.

[6]- وهذه المناظرة مشهورة تتناقلها أغلب كتب التراجم. سير أعلام النبلاء/6: 407-410.

[7]- علي بن إسماعيل بن حسن بن عطية، شمس الدين أبو الحسن الأبياري (ت: 618 هـ) الفقيه، الأصولي، المحدث، المحقق. شيخ ابن الحاجب، وحدث عنه أبو طاهر السلفي. له "سفينة النجاة"، "شرح التهذيب"، "شرح البرهان في أصول الفقه" لأبي المعالي الجويني.الديباج:213 - اللباب/1: 27 – شجرة النور: 166.

{التنبيه الثاني: من آمن بعد الكفر فهو في أهل الجنة والإسلام يجب ما قبله}

الثاني: لا نزاع في أن من آمن بعد الكفر فهو من أهل الجنة، ولا يضره ما سبق من الكفر والمعاصي، فإن الإسلام يجب ما قبله، ومن كفر بعد الإيمان والعياذ بالله فهو من أهل النار، ولا ينفعه ما سبق من الإيمان والطاعة <فإن الكفر يحبط ما قبله>[1]. وبقي النزاع في المؤمن إذا وقعت منه الكبائر، فعندنا مآله إلى الجنة، إما ابتداء بفضل الله تعالى وإما بعد النار ويخرج منها كما مر، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد، عندنا ثابت من غير حبوط.

قال سعد الدين: «والمشهور من مذهب المعتزلة، أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعته، وما ثبت من استحقاقاته أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، ومالوا إلى أن السيئات تذهب الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة تحبط ثواب جميع العبادات[2].

•قال:- وفساده ظاهر، أما سمعا فللنصوص[3] الواردة على أن الله تعالى ﴿لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنَ اَحْسَنَ عَمَلًا﴾[4]. وأما عقلا: فللقطع بأنه لا يحسن من الكريم الحكيم إبطال ثواب العبد، ومواظبته على الطاعات طول العمر، بتناول لقمة من الربا، أو جرعة من الخمر، بمنزلة / من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذاب من وقف مدة الحياة على المخالفات والمعاندات؟ 639

---

[1]- ساقط من نسخة "ب".

[2]- أجاب الفخر الرازي أيضا على هذه الأقوال بوجوه مبسوطة في المعالم: 93 وما بعدها.

[3]- في نسخة "ب": فالنصوص.

[4]- تضمين للآية 30 من سورة الكهف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنَ اَحْسَنَ عَمَلًا﴾.

-وذكر لبطلان مذهبهم أدلة أخرى، ثم قال:- ولما تنبه أبو علي وأبو هاشم لفساد هذا الرأي، رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا: إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي، ثم ليس النظر إلى أعداد[1] الطاعات والمعاصي، بل إلى مقادير الأوزار والأجور، فرب كبيرة يغلب وزنها أجور طاعات كثيرة. ولا سبيل إلى ضبط ذلك، بل هو مفوض إلى علم الله تعالى.

ثم افترقا، فزعم أبو علي: أن الأقل يسقط، ولا يسقط من الأكثر شيء، وسقوط الأقل يكون عقابا إذا كان الساقط ثوابا، وثوابا إذا كان الساقط عقابا.

وقال أبو هاشم: الأقل يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله، مثلا: من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب، فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلة مثلها، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفا من العقاب، سقط ثوابه ومائة جزء من العقاب.

-قال:- وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف: «يوازن بين الطاعات والمعاصي، فأيهما ترجح أحبط الآخر»، واختلفت كلمتهم في أن الإحباط والموازنة بين الفعلين، أعني: الطاعة والمعصية، أو المستحقين أعني الثواب والعقاب. مال الجبائي إلى الأول، وأبو هاشم إلى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين.

-قال:- وبالجملة، لا يخفى على أحد أن القول بما ذهبا إليه من الإحباط والموازنة لا يصح إلا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح»[2] انتهى.

فإن قلت: تقدم في كلام أهل الحق أن من زادت عند الوزن حسناته على سيئاته فهو في الجنة، ومن زادت سيئاته فهو في النار، إلا أن يعفو الله <تعالى>[3] عنه، وأي فرق بين هذا وما ذهب إليه أبو علي وابنه؟.

1- في نسخة "ب": عدد.
2- انظر شرح المقاصد/5: 143-144 وانظر كذلك الإرشاد: 390-391.
3- سقطت من نسخة "ب".

قلت: الفرق واضح، وهو تجويز العفو وعدمه <والحبوط وعدمه>[1]، فإن من زادت سيئاته على حسناته عندنا، فهو وإن دخل النار، فلا يحبط ما له من الخير بل سيخرج إلى الجنة ويثاب.

{التنبيه الثالث: النزاع في الجهنميين من المؤمنين}

الثالث: لا نزاع بين المسلمين في خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكافرين في النار، وإنما النزاع في الجهنميين من المؤمنين، كما مر آنفا.

قال سعد الدين: «فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحياة، لأن الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة، سيما <حرارة>[2] نار الجحيم، فتفضي إلى الفناء ضرورة، وأيضا دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

640 قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المسلمين[3] / ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار، وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله البدل، فيدوم الثواب والعقاب قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[4] الآية»[5] انتهى.

وذكر ابن حجر عن بعض المتأخرين أنه حصل «في هذه المسألة سبعة أقوال: أحدها: هو الذي تقدم من أنهم يخلدون في النار لا إلى غاية، ونقل عليه الإجماع. الثاني: أنهم يعذبون فيها إلى أن تنقلب طبيعتهم، فتصير نارية حتى يتلذذوا بها لموافقة طبعهم، وهذا قول بعض من ينتسب إلى التصوف من الزنادقة. الثالث: يدخلها قوم ويخلفهم آخرون، كما في

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "ب".

3- في شرح المقاصد: عند المليين.

4- النساء: 55 ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

5- شرح المقاصد/5: 134.

الصحيح عن اليهود، وقد كذبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[1]. الرابع: يخرجون منها وتستمر هي على حالها. الخامس: [أنها][2] تفنى لأنها حادثة، وكل حادث يفنى، وهو قول الجهمية. السادس: تفنى حركاتهم البتة، وهو قول أبي الهذيل العلاف. السابع: يزول عذابها ويخرج أهلها منها.

-قال:- جاء ذلك عن بعض الصحابة، أخرجه عبد بن حميد[3] في تفسيره، من رواية الحسن عن عمر، وهو منقطع، ولفظه: «لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عالج[4]، لكان لهم يوم يخرجون فيه». وعن ابن مسعود: «ليأتين عليها زمان ليس فيها أحد».

-قال:- قال عبيد الله بن معاذ -راويه-[5]: «كان أصحابنا يقولون: يعني به الموحدين». قال ابن حجر وكذا الأثر عن عمر لو ثبت حمل على الموحدين.

-قال:- وقد مال بعض المتأخرين[6] إلى هذا القول السابع، ونصره بعدة أوجه من جهة النظر، وهو مذهب رديء مردود على قائله. -قال:- وقد أطنب السبكي الكبير في بيان وهائه، فأجاد» انتهى.

{التنبيه الرابع: ما اشتهر من مذهب المعتزلة أن صاحب الكبيرة بدون توبة مخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة عام}

الرابع: قال سعد الدين: «قد اشتهر من مذهب المعتزلة، أن صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار، وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة، ولم يفرقوا بين أن تكون

1- الحجر: 48 ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- أبو محمد عبيد بن حميد بن نصر الكشي (ولد بعد 249/170هـ). الحافظ المحدث، الثقة والمفسر. سمع "يزيد بن هارون" وعنه روى "البخاري" و"مسلم". وهو من أصحاب التفاسير وله المسند الكبير المسمى "المنتخب". سير أعلام النبلاء: 12/ 235 – در السحابة: 79 – الرسالة المستطرفة: 50.

4- عالج اسم موضع به رمل.

5- في نسخة "ب": رواية.

6- يعني ابن تيمية

الكبيرة الواقعة قليلة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها، وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الأمر إلى الله يغفر إن شاء ويعذب إن شاء على ما هو مذهب أهل الحق والثواب إرجاء، بمعنى: أنه تأخير للأمر، وعدم جزم <بالعقاب أو الثواب>[1]، وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة. و<قد>[2] قيل له: من أين أخذت هذا الإرجاء؟ فقال من الملائكة، قالوا: ﴿لاَ عِلْمَ لَنَآ إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَآ﴾[3]، وإنما المرجئة الخالصة الباطلة، هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا، وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط.

-قال:- ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم، والمختار خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم وكثير من المحققين، وهو اختيار المتأخرين: أن الكبائر إنما تسقط الطاعات / وتوجب دخول النار، إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات، ولم تعلم غلبة الأوزار لم يحكم عليه بدخوله النار، بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلا، واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب، وصرحوا بأن هذا بحسب السمع، وأما بحسب العقل فيجوز العفو على الكبائر كلها، إلا عند الكعبي. 641

-قال:- وذكر إمام الحرمين في الإرشاد: «أن مذهب البصريين وبعض البغداديين، جواز العفو عقلا وشرعا»[4].

قال السعد: «ولقد مننا بهذا على المعتزلة، إن أدركوا، ونهجنا لهم منهجا إن سلكوا، وإلا فمن <أين>[5] لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجي»[6] انتهى.

---

[1]- ساقط من نسخة "ب".

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- تضمين للآية 31 من سورة البقرة: ﴿قَالُواْ سُبْحَـٰنَكَ لاَ عِلْمَ لَنَآ إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

[4]- قارن بالإرشاد: 392.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- شرح المقاصد/5: 155-156.

{التنبيه الخامس: خلود الكافرين في النار هو في حق من كفر عنادا أو اعتقادا}

الخامس: ما ذكرنا من خلود الكافرين في النار هو في حق من كفر عنادا أو اعتقادا، وأما الكافر حكما كأطفال المشركين، فقال السعد: «هم كذلك عند الأكثرين، لدخولهم في العمومات، ولما روي أن خديجة[1] رضي الله عنها قالت: (سألت النبي ﷺ عن أطفالها[2] الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار)[3]، وقالت المعتزلة ومن تبعهم: لا يعذبون، بل هم خدام لأهل الجنة على ما ورد في الحديث[4]، لأن تعذيب من لا جرم عليه ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[5]، ﴿وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6] ونحو ذلك. وقيل: «من علم الله منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار»[7] انتهى.

وقال صاحب العلوم الفاخرة: «الصحيح أنهم في الجنة»[8] وذكر عليه أحاديث ومن صحح ذلك من العلماء فانظره.

---

[1]- في النسخ الخطية: لما روي عن حذيفة...

[2]- في نسخة "أ": أطفالهم.

[3]- عن علي قال: (سألت خديجة النبي ﷺ عن ولدين ماتا لها في الجاهلية. فقال رسول الله ﷺ: هما في النار. قال: رأى الكراهة في وجهها، قال: لو رأيت مكانهما، أبغضتهما. قالت: يا رسول الله فولدي منك؟ قال: في الجنة. قال: ثم قال رسول الله ﷺ: إن المسلمين وأولادهم في الجنة. وإن المشركين وأولادهم في النار. ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب القدر، باب: ما جاء في الأطفال. وقال: فيه محمد بن عثمان –ولم أعرفه– وبقية رجاله رجال الصحيح.

[4]- الحديث لسمرة عن أنس عن النبي ﷺ قال: (إني سألت ربي أولاد المشركين، فأعطانيهم خدما لأهل الجنة، لأنهم لم يدركوا ما أدرك آباؤهم من الشرك، ولأنهم في الميثاق الأول). منتخب كنز العمال/6: 119.

[5]- الأنعام: 166 – الإسراء: 15 – فاطر: 18 – الزمر: 8.

[6]- يس: 53 ﴿فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[7]- شرح المقاصد/5: 134-135.

[8]- العلوم الفاخرة/1: 125.

{التنبيه السادس: مذهب أهل الحق أن من صدق بقلبه ونطق بالشهادتين فهو مؤمن وإن لم ينطق لعدم القدرة}

السادس: مذهب أهل الحق أن من صدق بقلبه ونطق بالشهادتين فهو مؤمن، وإن لم ينطق لعدم القدرة كالأخرس، أو اخترام المنية فكذلك، لأن الإيمان هو التصديق القلبي بما علم مجيء الرسول به ضرورة، كانت مع ذلك أعمال الجوارح أم لا على الصحيح، وإن لم ينطق مع القدرة، فإن عرض عليه النطق فأبى فغير مؤمن باتفاق، وكذا إن لم يعرض عليه عند الجمهور، بناء على أن التلفظ بالشهادتين شرط في الإيمان أو شطر.

وذهب بعض المحققين كالغزالي إلى أنه مؤمن بناء على أن التلفظ واجب غير شرط، ولا شطر، وعلى هذا يكون مؤمنا عند الله تعالى، لا عند الناس عكس المنافق.

وذهب المعتزلة إلى أن الفاسق المصدق بقلبه لا مؤمن ولا كافر، بل له منزلة بين المنزلتين[1].

وذهب الخوارج إلى أنه كافر، إلا أن معظمهم على أن كل معصية كفر، من غير تفريق بين كبيرة وصغيرة، وبعضهم يخصص بالكبيرة.

وذهب بعض الناس إلى أنه منافق، وهذه المذاهب باطلة، وانظر بسط ذلك في المطولات[2].

{التنبيه السابع: الشفاعة ثابتة بالإجماع والمعتزلة خصصوها وأهل الحق عمموها}

642 السابع: الشفاعة كما مر / ثابتة بالإجماع، والنصوص الواردة في ذلك، إلا أن المعتزلة لما لم يجز عندهم العفو خصصوها بالمطيعين لرفع الدرجات، وأهل الحق عمموها، فجعلوها لأهل الكبائر أيضا، لأن العفو جائز والنصوص مفصحة بذلك، كقوله ﷺ:

---

1 - المنزلة بين المنزلتين: هي في اللغة تستعمل في شيء بين شيئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبه. وهي قولة واصل بن عطاء الغزال، وهي من الأصول الخمسة للمعتزلة، حتى إن البعض جعلها سبب الخلاف بين واصل وأستاذه الحسن البصري والسبب في نشوء المعتزلة كفرقة.

2 - انظر كذلك الإرشاد: 385 وما بعدها.

(ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي)[1]. وأنكر المرجئة الشفاعة لما ذهبوا إليه من أنه لا تضر معصية مع الإيمان، كما لا تنفع طاعة مع الكفر، وهذا باطل.

{التنبيه الثامن: النزاع في الشفاعة هل هي خاصة بنبينا ﷺ أم تكون له ولغيره؟}

الثامن: وقع النزاع في أن الشفاعة خاصة <بنبينا>[2] ومولانا محمد ﷺ، أم تكون له ولغيره؟ وقد تقدم أن شفاعته ﷺ كثيرة، فذهب بعض العلماء إلى أن الشفاعة التي في الخروج من النار تقع من الأنبياء، والملائكة، والأولياء، والشهداء وغيرهم، وممن ذكر في الأحاديث، وقيل: لا شفاعة إلا له ﷺ، والأحاديث بظاهرها على خلافه.

{التنبيه التاسع: في الأرض التي يكون عليها الحوض}

التاسع: ذكر بعض العلماء أن الحوض لا يكون على هذه الأرض، بل على أرض أخرى بيضاء كالفضة لم يسفك فيها دم، ولم يظلم عليها أحد، تبدل بهذه.

قلت: وهذا جار على ما مر في الحشر من أنه يكون على أرض أخرى أو هذه، والله أعلم.

{التنبيه العاشر: النزاع في أنه هل يكون لكل نبي حوض أو هو مخصوص بنبينا ﷺ؟}

العاشر: وقع النزاع في أنه هل يكون لكل نبي حوض؟ أو [هو][3] مخصوص بنينا ﷺ؟ أويكون لكل نبي إلا صالحا، فإنه قد استعجل حوضه آية لقومه؟، ثلاثة أقوال:

---

[1] - الحديث لابن عباس، قال: «كنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر، حتى سمعنا نبينا ﷺ يقول: (إِنِّي ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ) فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا ورجونا لهم». أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب البعث، باب: في الشفاعة. معزوا للطبراني في الأوسط. وقال: «فيه حرب بن سريج وقد وثقه غير واحد. وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح».

[2] - سقطت من نسخة "ب".

[3] - سقطت من نسخة "أ".

قال بعض العلماء: «والذي يتعين من ذلك أن حوض محمد[1] ﷺ ثابت، وحوض غيره محتمل، ويقطع بالأول، ويفوض غيره إلى الله سبحانه» انتهى.

وقد روي في حديث: (إِنَّ لِكُلِّ نَبي حَوْضاً[2] وإِنَّهم يَتَبَاهَوْن أَكْثَرُهُم وَارِدَةً، وَأَنَا أَرْجُو أَنْ أَكونَ أَكْثَرَهُم وَارِدَةً)[3].

{التنبيه الحادي عشر: النزاع المشتهر في الحوض والميزان أيهما قبل الآخر؟}

الحادي عشر: اشتهر النزاع في الحوض والميزان أيهما قبل الآخر؟ وليس في ذلك قاطع، فوجب الإيمان بوجودهما معا، والوقف عن[4] الترتيب.

وفي العلوم الفاخرة: «اختلف في الميزان والحوض أيهما قبل الآخر؟ فقيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض. قال أبو الحسن القابسي[5]: «الصحيح أن الحوض قبل». قال القرطبي: «والمعنى يقتضيه، لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشى»[6]»[7] انتهى.

{التنبيه الثاني عشر: في مكان تطاير الصحف}

الثاني عشر: تطاير الصحف يكون من أيدي الملائكة، وقيل: تهب ريح من تحت العرش، فتلقي إلى كل إنسان كتابه، فيأخذه المؤمن بيمينه والكافر بشماله. ذكر في العلوم الفاخرة، ما ظاهره يدل للأول في الحديث، وهو: «(أنه يعرض الناس يوم القيامة على ربهم ثلاث عرضات، فأما عرضتان: فجدال ومعاذير، فعند ذلك تتطاير الصحف من الأيدي، فآخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله)[8]»[9].

---

[1]- في نسخة "ب": حوض النبي ﷺ.

[2]- في نسخة "ب": حوض.

[3]- أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة، باب: ما جاء في صفة الحوض.

[4]- في نسخة "ب". على.

[5]- سبقت ترجمته في ص: 251.

[6]- التذكرة للقرطبي: 406.

[7]- العلوم الفاخرة/2: 17.

[8]- أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة، باب: ما جاء في العرض. وقال: «ولا يصح هذا الحديث من قبل أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة». وأخرجه السيوطي في البذور السافرة: 242 رقم: 688. وضعفه الألباني.

[9]- العلوم الفاخرة/1: 162.

وذكر ما يدل للثاني: «عن أنس بن ملك ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: (الكتب كلها تحت / العرش، فإذا كان الموقف ، بعث الله ريحا فتطيرها بالأيمان والشمائل أول خط فيها: 643
﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[1])[2]»[3].

{التنبيه الثالث عشر: في المقصود بالصحف وهل تعطى قبل الوزن أو بعده؟}

الثالث عشر: الصحف كما مر هي الكتب المكتوبة فيها أعمالهم، وذكر العلماء أنه لا نص في أنهم يعطونها قبل الوزن أو بعده، وكل ذلك محتمل جائز، وكذا هل الصحائف هي المكتوبة عليهم في الدنيا؟ أو هي صحائف يكتبونها في قبورهم؟ ويكتبها العبد في القبر سواء كان قبل ذلك كاتبا أم لا، هذا كله جائز، والله أعلم بما يقع من ذلك.

{التنبيه الرابع عشر: في كيفية أخذ الصحف عند المؤمن والكافر}

الرابع عشر: قد علمت مما مر، أن أخذ الصحف شامل لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم، وأن المؤمن يأخذها بيمينه والكافر <يأخذها>[4] بشماله، وهذا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾[5] الآية، وقد ورد أيضا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾[6] وجمع بين الآيتين، بأن الكافر تغل يمناه إلى عنقه، ويثقب صدره، فيدخل شماله منه فيأخذ بها كتابه، أعاذنا الله من ذلك، وقد قيل أيضا:

---

[1]- الإسراء: 14 .

[2]- أخرجه أبو جعفر العقيلي في الضعفاء/4: 466 من طريق نعيم بن سالم بن قنبر مولى علي، عن أنس، به على ما جاء في البذور السافرة: 243 رقم: 690.

[3]- العلوم الفاخرة/1: 163.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- الحاقة: 24-25: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾.

[6]- الانشقاق: 10.

يأخذه الكافر بشماله ثم يجعل يده خلف ظهره، ويكلف أن يقرأه على هذه الحالة، زيادة في عذابه[1]، والعياذ بالله تعالى.

واعلم أن كل من أخذ كتابه هنالك، يخلق الله له العلم الضروري بمعرفة ما فيه، وإن كان قبل ذلك أميا ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

{الكلام في أصول الأحكام وأفضل الناس بعد نبينا ﷺ}

قوله في المتن: "وأفضل الناس بعد نبينا [ومولانا محمد][3] ﷺ..."[4] الخ، وقع مثله في عبارة غيره، فاعترض بعيسى عليه السلام، فإنه وإن كان نزوله بعد نبينا ﷺ لكن درجة الصحبة لا تبلغ درجة النبي[5]، فكان الصواب أن يقال[6]: «أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر» لأنه أفضل الأمة[7] التي هي أفضل الأمم.

قلت: والاعتراض المذكور وارد على أن المراد البعدية باعتبار الزمان.

ويجاب حينئذ، بمنع تأخر[8] عيسى عن نبينا عليهما السلام، فإنه قبله ولا يعتبر نزوله بعده، ولا يصح أن يراد بالبعدية الأشخاص على معنى تعميم من سوى نبينا ﷺ سابقا ولاحقا، لأنه يدخل إذ ذاك سائر الأنبياء في من فضل عليهم أبو بكر وهو باطل، ويصح السكوت عن استثناء عيسى عليه السلام للعلم بذلك.

1- في نسخة "ب": العذاب.

2- تضمين لقوله تعالى في البقرة: 283، آل عمران:29 و189، المائدة:19، 21 و42، الأنفال: 41، التوبة: 39، الحشر: 6.

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 280.

5- في نسخة "ب": النبوءة.

6- في نسخة "ب": أن يقول.

7- كما ورد في الأثر الصحيح عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه قال: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر». أخرجه أحمد في المسند/1: 106-110 وصححه الألباني في تخريج السنة/2: 570، نقلا عن المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية/1: 11.

8- في نسخة "ب": تأخير.

{المراد بالأصول أدلة الأحكام الشرعية}

قوله: "**مراده بالأصول الأدلة...**"[1] الخ، بهذا يناسب قوله: «التي منها تتلقى» أي تؤخذ، وإطلاق الدليل على الأصل صحيح، وهو أحد معانيه، ويراد بالأصل ما يبنى عليه الشيء، وهو هنا صحيح أيضا باعتبار، لكن لو أراده لقال: «التي عليها تبنى...» الخ، أو نحو ذلك.

قوله: "**بالاقتضاء أو التخيير**"[2] الاقتضاء شامل للوجوب والندب والتحريم والكراهة.

قوله: "**لأحد الأحكام الخمسة**"[3] / يعني أنواع الاقتضاء الأربعة مع الإباحة.

{الدليل الأول للأحكام القرآن الكريم والمراد به}

قوله: "**والمراد به القرآن...**"[4] الخ، لما صدر بذكر القرآن، لم يحتج إلى قيد إرادة الإعجاز لتخرج الأحاديث القدسية نحو: (أنا عند ظن عبدي بي)[5] كما يزيده الأصوليون، وإنما لم يحتج لأنها لا يصدق عليها القرآن، فإن القرآن هو: «اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته» كما في جمع الجوامع[6]. فالقرآن والكتاب مترادفان، وما ذكره المصنف تفسير لفظي لأشهرية القرآن.

قوله: "**مما ليس بمتلو**"[7] أي والمتلو هو القرآن السابق، فكل ما ليس بقرآن فهو غير متلو، فالأحاديث القدسية من السنة كغيرها، ويصح أن يريد أيضا بغير المتلو ما لم يتعبد

---

[1]- العمدة: 280.

[2]- نفسه: 280.

[3]- نفسه: 280.

[4]- نفسه: 281.

[5]- جزء من حديث قدسي طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله، وباب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَه﴾.

[6]- "جمع الجوامع في أصول الفقه" لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي أبو نصر السبكي الأنصاري، الشافعي (ت: 771هـ) صاحب التصانيف الجليلة، و"جمع الجوامع" هذا له شروح كثيرة منها البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" لليوسي بتحقيقنا، وقد صدر في أربعة أجزاء سنوات: 2002-2003.

[7]- العمدة: 281.

بتلاوته، ليدخل في السنة ما نسخ من القرآن تلاوة نحو (الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجموهما)[1]، فيقال: رجم المحصن ثبت[2] بالسنة لا بالكتاب.

{الدليل الثاني: السنة المطهرة والمراد بها}

قوله: "**وتقاريره**"[3] جمع تقرير، وبعض الأصوليين يسكتون عن ذكر التقرير، لأنه كف عن إنكار، والكف فعل على المختار. وقال البدر الزركشي على قول ابن السبكي: «وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله، ينبغي أن يزيد وهمه، فقد احتج في الجديد[4] على استحباب تنكيس الرداء في الاستسقاء بجعل أعلاه أسفله، بأنه عليه الصلاة والسلام هم بذلك، فتركه لثقل الخميصة عليه.

قال ولي الدين العراقي: «وكذا همه بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة»[5] استدل به على وجوبها»، -قال:- وقد يقال: الهم خفي، فلا يطلع عليه إلا بقول أو فعل فيكون الاستدلال بأحدهما، فلا يحتاج حينئذ إلى زيادته» انتهى.

{الدليل الثالث: الإجماع والمراد به}

قوله: "**اتفاق المجتهدين**"[6] أي جنس المجتهدين، ولا يشترط الجمع، بل لو لم يكن في العصر إلا اثنان كان اتفاقهما إجماعا، وعلم بذكر الاتفاق أنه لابد من اثنين فأكثر، إذ ذاك ما يتحقق فيه الاتفاق، ولا يتصور من واحد، وأما اعتبار وفاق العوام وعدمه، ففيه خلاف مشهور.

1- أخرجه ابن ماجة في كتاب الحدود، باب: الرجم.

2- في نسخة "ب": ثابت.

3- العمدة: 281.

4- وردت في بعض النسخ: في الحديث.

5- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنُ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقُ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقاً سَمِيناً أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ). البخاري في أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب: وجوب صلاة الجماعة. مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: صلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده...

6- العمدة: 281.

قوله: "**في عصر على أمر**"[1] أي في أي عصر من غير تخصيصه بعصر الصحابة على الصحيح، وعلى أي أمر أيضا، سواء كان إثباتا أو نفيا، وسواء كان الأمر أيضا شرعيا أو لغويا أو عقليا أو دنيويا على المختار.

قوله: "**ومن يرى أنه لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم...**"[2] الخ، وقع النزاع بين الأصوليين في اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع، فذهب المحققون إلى أنه لا يشترط بل متى اتفقت كلمة أهل العصر على أمر كان ذلك إجماعا، وعلى هذا لو رجع أحد منهم قبل انقراضهم، أو نشأ غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد فخالفهم، لم يقدح ذلك في إجماعهم.

وذهب آخرون إلى أنه يشترط، وأنه لو رجع أحد منهم / قبل الانقراض بطل، إلا أن هؤلاء اختلفوا هل يشترط انقراض كلهم؟ أو غالبهم؟ أو علمائهم؟ أو في الإجماع السكوتي دون غيره؟ أو فيما فيه مهلة دون غيره؟ أو إن بقي منهم الكثير اشترط الانقراض، وإن لم يبق لم يشترط؟ أقوال.

ثم إن بنينا على القول الأول، وهو عدم الاشتراط، فلا زيادة في الحد على ما مر. وإن بنينا على الثاني، فلابد أن نزيد إلى انقراض العصر، أي يكون ذلك الاتفاق ممتدا إلى انقراض العصر، ليخرج ما إذا رجع بعضهم، أو نشأ غيرهم وخالفهم كما مر.

قوله: "**ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف...**"[3] الخ، اختلف الأصوليون أيضا فيما إذا استقر أهل العصر في مسألة على قولين: هل يجوز لمن بعدهم الإجماع على أحدهما، أم لا؟ وتحته صورتان: إحداهما: أن يكون الاتفاق من أهل عصرهم بعينه وفيه مذاهب: أحدها: الجواز، ثانيها: المنع، ثالثها: إن كان مستند الأولين ظنيا جاز، وإلا فلا. وهذا الخلاف إنما هو إذا لم يشترط انقراض العصر، أما إن اشترط فهو جائز قطعا. الصورة الثانية: أن يكون من أهل العصر الذين بعدهم وفيه أيضا مذاهب: أحدها: الجواز، ثانيها: المنع، ثالثها: المنع إن طال الزمان.

---

[1]- العمدة: 281.

[2]- نفسه: 281.

[3]- نفسه: 281. وجاء في نسخة "أ": ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم.

فإذا فهمت هذا، علمت أن من يجوز مطلقا لا يحتاج إلى زيادة في التعريف، ومن يمنع مطلقا يزيد فيقول: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر، كما قال المصنف: «ومن يفصل فلابد أن يقول أيضا لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر أو سبقه»[1] أو سبقه في الظني، أو من عصر آخر بلا طول زمان. وتفاصيل هذه المباحث تنظر في علم الأصول.

قوله: "**خلاف مجتهد مستقر**"[2] لفظ مستقر بالرفع، نعت لخلاف، وإنما قيد الخلاف بالاستقرار لأنه قبل أن يستقر يجوز الاتفاق على أحد القولين، فإن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على قول الصديق ﷺ بقتال أهل الردة بعد خلافهم من غير استقرار، وعلى دفنه ﷺ في بيت عائشة رضي الله عنها بعد اختلافهم.

{الدليل الرابع: القياس والمراد به}

قوله: "**مساواة فرع لأصل...**"[3] الخ، بهذا عرفه[4] ابن الحاجب والآمدي عدولا عما للقاضي وأتباعه من: «أنه حمل معلوم على معلوم»[5]، لأن الحمل يقتضي أنه فعل المتكلم وليس كذلك، فإن القياس دليل نصبه الشارع نظر أحد أم لم ينظر، على أن كونه فعلا لا ينافي أن يكون منصوبا، ثم في ذكر الفرع والأصل في تعريف ابن الحاجب دور.

قوله "**لاتساع مقدماته**"[6] يريد أن[7] للقياس أركانا أربعة وهي: الأصل وحكم الأصل والفرع والعلة، ولكل منها شروط وأحكام فيها يتسع مجال الناظرين، وفي ميدانها يكون قصب السابقين، وفي مفاوزها تتفاضل بصائر الخريتين، وتتفاوت درجات العلماء الراسخين.

646 قوله: "**أو العقل المستنبط / منه**"[8] يصح أن يضبط المستنبط بصيغة اسم الفاعل ويراد بالعقل القوة نفسها، أو بصيغة اسم المفعول ويراد بالعقل: الدليل العقلي، تأمل.

1- العمدة: 281.
2- نفسه: 281.
3- نفسه: 281.
4- في نسخة "ب": عرف.
5- هذا تعريف القاضي أبو بكر، وانظر تفاصيله في "الإحكام" للآمدي/3: 167.
6- العمدة: 281.
7- في نسخة "ب": لأن.
8- العمدة: 281.

{التنبيه على ترك البدع التي لا يشهد لها أصل من أصول الشريعة}

قوله: "**نبه به على ترك البدع...**"[1] الخ، تبين من عبارة المصنف هنا وفي ما تقدم أن قوله: «واتباع السلف الصالح» كلام مستأنف ليس معطوفا على ما قبله، وأن قوله: «نجاة لمن تمسك» ليس خبرا ل«أن» الداخلة على أصول الأحكام أولا، وإنما خبره هو قوله: «الكتاب والسنة..» الخ، وليس "الكتاب" وما بعده منصوبة[2] بيانا لأصول الأحكام "ونجاة" خبرها، لأن مقصود المصنف أن يبين أمرين وهما: أن أصول الأحكام هي الكتاب والسنة... الخ، وأن اتباع السلف الصالح نجاة فقط، وإن كان هذا الإعراب يتضمن معنى الأول أيضا، لكن مقصوده الأهم هو الكلام على كون أصول الأحكام هي الكتاب والسنة... الخ، لا العقل خلافا للمعتزلة كما قرر.

قوله: "**والفرار منها**"[3] هو بالجر عطفا على ترك البدع، وإنما قيد البدعة بالتي لا يشهد لها أصل، إشارة إلى أن ما قام عليه الدليل، سواء كان من الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس، أو الاستصحاب أو الاستحسان، أو نحو ذلك، فليس بدعة بل هو شرع وإن لم يكن في عهد الصحابة.

وقد ذكر سعد الدين رحمه الله تعالى أهل السنة: «وأن المشهور منهم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي.

-ثم قال:- والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما إلى البدعة والضلالة، خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضا بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمدا، وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون ولي، والصلاة بدون فاتحة الكتاب، ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي الهوى في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة ولا التابعين، ولا دل عليه الدليل الشرعي.

---

[1]- العمدة: 281.
[2]- في نسخة "ب": منصوبا.
[3]- العمدة: 281.

▪قال:- ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام: (إياكم ومحدثات الأمور)[1]، ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في[2] الدين ما ليس منه[3]، عصمنا الله من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى»[4] انتهى.

{الكلام في عدالة الصحابة}

قوله: "**من ثبتت صحبته لا يسأل عن عدالته...**"[5] الخ، أي كل من ثبت أنه اجتمع مؤمنا بالنبي ﷺ، فهو محكوم له بالعدالة من غير سؤال عنها ولا بحث عليها، لأن الله تعالى عدلهم بالآيات المذكورة[6] / وبالنبي ﷺ بقوله: (أصحابي كالنجوم)[7] ونحوه.

نعم، إن ظهر من أحدهم جارح من سرقة أو زنى مثلا، عمل بمقتضاه كما نبه عليه الجلال المحلي في "شرح جمع الجوامع"، لكن اختيار ولي الدين العراقي «أن الحق عدالة جميعهم للنص عليه، ولا يفسق أحد منهم بارتكاب ما يفسق غيرهم بارتكابه».

---

1 - عن العرباض بن سارية ﷺ، قال: «وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل إن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد حبشي فإنه من يعش منكم يرى اختلافا كثيرا وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ). رواه الترمذي في كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة. وقال: «هذا حديث حسن صحيح» وانظر جامع العلوم والحكم: 257.

2 - في نسخة "ب": من.

3 - ورد في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: (مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ). البخاري في كتاب الصلح، باب: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد. ومسلم في كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة.

4 - قارن بشرح المقاصد/5: 231-232.

5 - العمدة: 281.

6 - والآيات في عدالة الصحابة رضوان الله عليهم كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ الأنفال: 74.

7 - (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله/2: 91 وقال: «إسناده لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن غصين مجهول». انظر العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين: 276.

قلت: ولعل هذا هو الظاهر والله أعلم، فإن المظنون بالصحابة غاية الظن أنهم لا يصرون على هفوة وقعت منهم، ولاشك أن الهفوة لا تنقض الديانة، والعدالة ليس المشروط فيها العصمة ولا الحفظ، بحيث لا تصدر معصية أصلا، ولكن من كانت الطاعة أكثر أحواله وأغلبها عليه، وهو مجتنب للكبائر، محافظ على ترك الصغائر، فهو عدل، ونحن نقطع بأن أدنى الصحابة، لا يبلغ مبلغه أعظم الأولياء، ونحكم بعدالة الأولياء، ونجوز مع ذلك وقوع الزلات، من غير أن يقدح ذلك في ولايتهم، فضلا عن عدالتهم.

قال الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز: «فإن قال قائل: هل يكون الولي معصوما؟ فالجواب لا لأن العصمة للأنبياء، وأما الأولياء فجائز أن تبدو منهم الهفوات والزلات، وإنما من الجائز أن يكون محفوظا من الإصرار على الأوزار. ولا يمتنع أن تبدو منه زلة.

-قال:- وسئل الجنيد ﷺ عن العارف هل يزني؟ فأطرق مليا ثم رفع رأسه وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً﴾[1]»[2] انتهى، ونحوه في رسالة القشيري[3].

فإن قيل: ما ذكرت لا ينهض دليلا، أما أولا: فلأن اغتفار شيء من المعاصي في العدل، إنما هو في <حق>[4] الصغائر للقطع بأن وقوع الكبيرة يسقط العدالة.

وأما ثانيا: فلأن الولي وإن جاز وقوع الزلة[5] منه ولا يقدح ذلك فيه، لكن نقول: ذلك غير قادح في دينه هو إذا استغفر وتاب، وأما نحن فنحكم بجرحته إذا رأيناها.

قلنا: قد علمت أن العدالة هي ملكة تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة، ولما كانت هذه الملكة أمرا غيبيا جعل ملازمة الطاعات ومجانبة السيئات أمارة عليها، ومقارفة

---

[1]- تضمين للآية 38 من سورة الأحزاب: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً﴾.

[2]- حل الرموز ومفاتيح الكنوز: 453-454. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ف740.

[3]- الرسالة القشيرية: 359-360.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- في نسخة "ب": الزلات.

المعاصي أمارة على ضدها، ولا ريب أن دلالة هذه الأمارة ظنية كغيرها من الأمارات، وقد تتقوى بقرائن، وقد تضعف، وقد تسقط.

فنقول: أما في غير الصحابي فوقوع الكبائر يدل ظنا على عدم الملكة أو ضعفها، فثبتت الجرحة في الظاهر. وأما في الصحابي فلا نسلم وجود الدلالة أصلا، بل نقول: هي مضمحلة هاهنا لما عارضها من حالة الصحابي وما له في الإيمان والتقوى والدين من المقام الباذخ والقدم الراسخ، مع شهادة النصوص بعدالة جميعهم على العموم والشمول، فالحكم بجرحة بعضهم يناقضه ولا دلالة على التخصيص ولا حاجة إليه، فتركها على ظواهرها أقوى وأولى بالأدب وترك التنقيب عن الصحابة / المؤدي إلى إيذائهم وسوء الظن بهم. 648

{الكلام في فضائل الصحابة رضي الله عنهم}

قوله: "**ولا نصيفه**"[1] أي نصفه، والنصيف والنصف بمعنى <واحد>[2]، وهذا الحديث وقع في السير أنه قاله النبي ﷺ لخالد بن الوليد رضي الله عنه حيث وقع بينه وبين أبي عبيدة رضي الله عنه ما وقع، وقد دل ذلك على أن المعنيين بالمدح هم الصحابة السابقون، كأبي عبيدة، لكن إذا كان لا يبلغهم من حصلت له الصحبة وإنما فاته السبق، فكيف بمن لم تحصل له الصحبة بالكلية؟

ثم رأيت الجلال السيوطي في كتابه الحاوي، حيث تكلم على الطائفة الشاذلية، نقل عن تقي الدين السبكي أنه نقل عن تاج الدين بن عطاء الله في حديث: (لا تسبوا أصحابي)، قال: «أنه ذكر أن النبي ﷺ كانت له تجليات فرأى في بعضها سائر أمته الآتين من بعده، فقال مخاطبا لهم: (لا تسبوا أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا لما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه)[3]، قال السيوطي: وارتضى السبكي منه هذا التأويل، وقال إن الشيخ تاج الدين، كان متكلم الصوفية في عصره على طريق الشاذلية» انتهى.

---

[1]- العمدة: 282.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- الحديث أخرجه بهذا اللفظ مسلم عن أبي هريرة في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم.

قوله: **"وفي المسألة أقوال أخر..."**[1] الخ، من جملتها أنهم كغيرهم فيبحث عن عدالتهم، إلا من كان ظاهر العدالة أو مقطوعها، كالشيخين[2] <رضي الله عنهما>[3]. وقيل هم عدول إلى قتل عثمان. وقيل: هم عدول إلا من خرج عن علي وقاتله منهم.

فإن قلت: أي فرق بين أول هذه الأقوال وبين القول المشهور؟ فإنه تقدم أيضا فيه أن من وقعت منه جرحة منهم كان كغيرهم.

قلنا: الفرق هو البحث وعدمه كما أشرنا إليه، فإنهم في القول المشهور يحملون على العدالة، بمعنى أن من عرف منهم بالعدالة فهو عدل عندنا، ومن جهل حاله فهو عدل أيضا، وفي القول الأول من هذه الأقوال، المجهول حاله منهم لابد أن يبحث عنه ولا يحمل على العدالة كغيرهم، وهو ظاهر.

{الذي عليه الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم أن الصحابة كلهم عدول من غير تفصيل}

قوله: **"كلهم عدول من غير تفصيل"**[4] أي: من غير تفصيل بين من بقي إلى قتل عثمان وغيره، وبين قاتل عليا وغيره. أما أولا: فلأن عثمان لم يقتله أحد من الصحابة ولا حضر قتله أحد منهم ولا رضي به.

قال ابن حجر المكي[5] في أخبار الخلفاء[6] حيث تكلم على قتل عثمان ﷺ: «تنبيه: احذر لئلا تهلك أن تعتقد أن أحدا من الصحابة أراد قتل عثمان ولا عاون عليه بوجه،

1- العمدة: 282.

2- المقصود بهم: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

3- ساقط من نسخة "ب".

4- العمدة: 282.

5- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد ابن علي بن حجر، نسبة إلى أحد أجداده كان ملازما للصمت نشبه بالحجر (909-973 هـ)، جاور بمكة وأقام بها يدرس. من مؤلفاته: "شرح المنهاج" "شرحان على الإرشاد"، و"الأحكام في قواطع الإسلام" وغيرها. شذرات الذهب/8: 370 – الرسالة المستطرفة: 145.

6- الذي ينسب إلى ابن حجر المكي هو كتاب "نصيحة الملوك" أما كتاب "أخبار الخلفاء" فلم نقف عليه كما عند نيوسي، وقد نسبه "حاجي خليفة" لتاج الدين علي بن أنجب البغدادي (ت: 674 هـ)، ثم للدولابي أبي بشر محمد بن حماد الأنصاري (ت: 311 هـ). كشف الظنون/1: 26.

وإنما سكت من سكت منهم لأحد أمرين: إما الخوف على النفس تارة، لأن أولئك المتمالئين من أهل مصر والشام وغيرهما على حصره في داره أخلاط كثيرون، ولا يردعون بحق، ولا يوقرون صغيرا ولا كبيرا. وإما رجاء أن ذلك الحصر يؤدي إلى تسليم مروان[1] ليقضى بينه وبين من سعى في قتله ويقام عليه موجب ما سعى فيه.

649 فلهذا لا يخلو حاله من أن يكون أفتات / على عثمان بكل ما فعل، وهو الظاهر الذي لا يمتري فيه ذو لب ولا بصيرة. أو استأذن فيه عثمان، لكن بعد أن حسن له ذلك الأمر، وأتى إليه من وجوه المكر والحيل بما أوجب عند عثمان أنه الحق، وعثمان وإن كان من الجلالة بالمحل الأسنى لكن غلبت عليه محبة أقاربه، فظنهم على حق، لكونهم خدعوه بالله، وقد قال بعض الكمل: «من خدعنا بالله، انخدعنا له»، فهو مجبور لأنه إنما امتنع من تسليم مروان خشية عليه من القتل، والصحابة رضوان الله عليهم معذورون وكل على هدى، والمدخل نفسه في خلاف ذلك موقع لها في ورطة، يخشى عليه منها سلب الإيمان، والعياذ بالله، بنص قوله ﷺ في الحديث الصحيح عن الله تعالى: (من عادى لي وليا، فقد آذنته بالحرب)[2] أي أعلمته أني محاربه، ومن حاربه الله لا يفلح أبدا، والصحابة هم الأولياء، وغيرهم إنما اقتبس من أنوارهم، واقتدى بآثارهم»[3] انتهى.

وأما ثانيا: فلأن من قاتل عليا، إنما خرجوا عنه وقاتلوه اجتهادا لا عدوانا، لكن أخطئوا في اجتهادهم، لأن عليا هو الإمام الحق، وقد علم أن المجتهد لا يأثم بالخطأ، بل له أجر الاجتهاد.

وأما القول بأنهم كغيرهم، فلا شك أنه مصادم للنصوص، كيف والنبي ﷺ يقول: (بأيهم اقتديتهم اهتديتم) ، أفبعد هذا الكلام تزكية لهم جميعا من خير الورى ﷺ، كيف ونحن نقول: من زكاه منا عدل، وإن لم يبلغ مبلغ إماء الصحابة، فكيف بالصحابة، فكيف

---

[1]- مروان بن الحكم بن أبي العاص...، أبو عبد الملك (2-65 هـ)، خليفة أموي، وإليه ينسب "بنو مروان"، شهد وقعة "الجمل" و"صفين"، وكان ممن أجلاهم عبد الله بن الزبير إلى جهة الشام... أسد الغابة/4: 348 – سير أعلام النبلاء/3: 476.

[2]- جزء من حديث قدسي طويل من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: التواضع.

[3]- انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي: 147 وما يليها، ففيه تفاصيل مقتل عثمان ﷺ وقصة مروان.

بروح العالم مولانا محمد[1] ﷺ فهو عدل. ثم تعرض عن تزكية المصطفى ﷺ لأصحابه، هذا عظيم.

{تعريف الصحابي عند الجمهور}

قوله: "**في حياته**"[2] خرج به من رآه بعد وفاته من الصالحين، فليس صحابيا سواء رآه نوما أو يقظة.

قوله: "**ثم مات مؤمنا...**"[3] الخ، هذا القيد إنما يحتاج إليه إذا أردنا الصحابي عند الله تعالى وفي المآل، أما إذا أردنا من يطلق عليه الصحابي حالا، فهو من اجتمع مؤمنا بالنبي ﷺ، وهذا أفضل، إذ لو اعتبر المآل، لزم أن لا يسمى أحد في حياته صحابيا، لعدم تيقن موته مؤمنا، اللهم إلا في المشهود لهم بالجنة، وذلك باطل.

ودخل في التعريف من ارتد منهم ثم تاب ومات على الإيمان كابن أبي سرح[4] لأنه يصدق عليه أنه مات مؤمنا فهو صحابي، وانظر سيرة الحلبي[5]، فله كلام في هذا المنحى.

قوله: "**وإن لم يرو عنه**"[6]. بفتح الياء وكسر الواو، يقال: روى عنه الحديث يرويه.

قوله: "**وإن لم يطل**"[7] هو بضم الياء وكسر الطاء من الإطالة لا من الطول، أي وإن لم يطل الصحبة مع النبي ﷺ.

1- في نسخة "أ" فكيف بالنبي ﷺ.

2- العمدة: 282.

3- نفسه: 282.

4- هو أبو يحي عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري (توفي على الأصح في خلافة علي رضي الله عنه) أخو "عثمان" من الرضاع وهو من كتبة الوحي، أسلم قبل الفتح وهاجر، ثم ارتد مشركا فأمر الرسول ﷺ بقتله يوم الفتح، فأمنه "عثمان"، وحسن إسلامه بعد ذلك. سير أعلام النبلاء/3: 33. طبقات علماء إفريقية وتونس: 75.

5- سيرة الحلبي/3: 326-327. وهي المسماة "إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون" للإمام الحبر، علي بن برهان الدين، الحلبي ثم المصري، الشافعي (975/ 1044 هـ). الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: 148.

6- العمدة: 282.

7- نفسه: 282.

650 / قوله: "**يخرج عنه مثل عبد الله...**"[1] أي يخرج من تعريف ابن الحاجب، حيث عبر بالرؤية، فيكون التعريف فاسد العكس.

ويمكن أن يجاب، بأن المراد بالرؤية، الاجتماع لا الرؤية البصرية، فإن إطلاق الرؤية على الاجتماع شائع في العرف، يقال: هل رأيت السلطان؟ أي اجتمعت معه، ويقال: أريد أن أراك أي أجتمع معك، لا يقال مجاز، لأنا نقول: صار حقيقة عرفية، والخطب سهل.

قوله: "**وإن كان لحظة**"[2] أي وإن كان الاجتماع لحظة، أي مقدار لحظة من الزمان.

{القائلون بالتفضيل بين الصحابة واختلافهم في الأحق بالأفضلية}

قوله: "**ففضلت الخطابية...** "[3] الخ، بفتح الخاء والطاء المشددة، وهم قوم من الرافضة ينتسبون إلى أبي الخطاب، وكان يأمرهم بشهادة الزور على مخالفهم، ومن ثم كان مالك، وغيره من الأئمة لا يقبلون روايتهم، وإن قبلوا رواية أهل الأهواء غيرهم.

قوله: "**وفضلت الشيعة...**"[4] الخ، الشيعة في اللغة: الفرقة تكون على حدة، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث، وشيعة الرجل: أنصاره وأتباعه، ثم غلب هذا الاسم على كل من يتولى عليا وأهل بيته فصار اسما خاصا بهم.

قوله: "**بقول أهل الشيع والبدع**"[5] إضافة أهل <إلى>[6] الشيع، كأنه على توهم التشيع.

قوله: "**غير مدافع...**"[7] الخ، يقال فلان سيد غير مدافع بفتح الفاء، أي غير مزاحم في السيادة والشرف.

---

[1]- العمدة: 282.

[2]- نفسه: 282.

[3]- نفسه: 282. والخطابية جماعة من غلاة الشيعة وهم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، مولى بني أسد. ادعى الإلهية "لجعفر الصادق" فلما تبرأ منه ولعنه، ادعاها لنفسه، ومن أقبح أقواله أن الإلهية نور في النبوة والنبوة نور في الإمامة... قتله عيسى بن موسى صاحب المنصور لخبثه. الملل والنحل/1: 179 – اللباب (الخطابي)/1: 452.

[4]- العمدة: 282.

[5]- نفسه: 283.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- العمدة: 283.

قوله: "**أو في ذلك شك؟**"[1] الهمزة للاستفهام الإنكاري والواو مفتوحة، وهي للعطف.

{الشيخ الطرطوشي يقدم عمرا}

قوله: "**قد كان شيخنا الفهري**"[2] يعني الطرطوشي[3].

قوله: "**يقدم عمر كثيرا**"[4] أي يعظمه ويبجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر الجسيم، وإلا فلو أريد أنه كان يقدمه على أبي بكر جزما لم يناسب ما بعده، وإن أريد أنه كان يفضله على عثمان وعلي وغيرهما لم تكن له فائدة، إذ كذلك جميع أهل السنة.

{الاختلاف في تأويل وقف مالك رحمه الله}

قوله: "**وقيل: هو راجع للقول الأول...**"[5] الخ، الظاهر أن الضمير عائد على الوقف، فيكون قوله عقبه: «ويحتمل وقفه...» الخ، من تتمة هذا التأويل، بمعنى أنه بيان للاعتذار عن الوقف، وترك التصريح بما هو الحق من الاختلاف والتعصب.، ويحتمل أن يكون الضمير عائدا على مالك، كأنه يقول: إن مالكا رجع عن الوقف وقال بالقول الأول، ويكون هذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين التأويل <الأول>[6] وهو أن الوقف على ظاهره، وبين التأويل الثاني وهو أن وقفه إنما كان لما وقع من الاختلاف والتعصب، لا لأنه لا يقول بالقول الأول.

ومعنى التأويلين أن الوقف الصادر عن مالك رحمه الله تعالى قيل: هو الوقف حقيقة على معنى التردد في الأفضل لتعارض الأدلة، وقيل: معنى الوقف الإمساك عن التصريح بما هو الحق مع معرفته، لاقتضاء الحال / الإمساك. 651

---

[1]- العمدة: 283.

[2]- نفسه: 283.

[3]- محمد بن الوليد القرشي الفهري الأندلسي(451-520هـ)، أبو بكر الطرطوشي. الفقيه المالكي الزاهد، أخذ عن "أبي الوليد الباجي" و"أبي بكر الشاشي" وعنه "القاضي عياض". له "سراج الملوك" و"الدعاء المأثور وآدابه" وكتاب "الحوادث والبدع" وكلها طبعت. وفيات الأعيان/4: 262 . سير أعلام النبلاء/19: 490 . شجرة النور: 124.

[4]- العمدة: 283.

[5]- نفسه: 283.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "**ويحتمل وقفه، وقف من يقتدي به**"[1] الخ. هكذا رأينا في النسخ بسقوط واو العطف من «وقف»، وكأن الناسخ أسقطها فهي مقدرة، ولفظ «يقتدى» مبني للفاعل، وهذا أولى من جعله مبنيا للمفعول، ولفظ «وقف» بدلا[2] مما قبله، وأبعد منه جعله مفعولا يحتمل والله أعلم.

{الاختلاف هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر خاصة؟}

قوله: "**هل التفضيل في الظاهر والباطن؟**"[3] الخ. أما التفضيل في الظاهر فراجع إلى التفاوت في مدارج الكمال، وحميد الخصال، وكثرة الطاعات، واكتساب القربات، فمن كان في ذلك أكمل، كان في الظاهر أفضل، ولا يقطع فيه بأفضلية الباطن، إذ رب قليل من العمل أفضل من كثيره. وأما التفضيل في الباطن، فراجع إلى رفع الدرجات، وكثرة المثوبات، ولا يعلم إلا بخبر جلي.

وقد علمت من هذا، أن في ذكر المؤلف الخلاف هنا، مع جزمه فيما مر بأن معنى التفضيل كثرة الثواب، ورفع الدرجات محل مناقشة، إلا أن يقال اقتصر هنالك على شرح التفضيل بحسب الباطن، ثم استدرك هنا ذكر الخلاف.

قوله: "**نص كلا من القولين**"[4] الخ، هكذا في النسخ المعتبرة بالنون والصاد المشددة، بمعنى أن القاضي نص على كل من القولين، واحتج له. يقال: نصه ونص عليه، فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى <واحد>[5] وهو صحيح، ويؤيده عطف «احتج» عليه، غير أنه لا يكون مفصحا بأن القاضي ارتضى كلا من القولين، فإن صح عنه ذلك، كان الصواب «نصر»، بالصاد والراء.

---

[1]- العمدة: 283.

[2]- في نسخة "ب": بدل.

[3]- العمدة: 284

[4]- نفسه: 284. وفيها: نصر بدل نص.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

إلا أن، قوله بعد: "**وتعويله على أنه بالظاهر**"[1] الخ، يؤذن بأنه لم يرتض كلا من القولين، فإن وقع في عبارة الناقل «نصر» بالصاد والراء وجب أن يكون معناه أنه ذكر لكل ما يتقوى به وينتصر، وهذا هو معنى احتج له، فلم يفد العطف غير التفسير، فلا حاجة إلى التصويب، والله أعلم.

{ذهبت طائفة إلى أن الأفضلية لمن مات في حياته ﷺ على من بقي بعده}

قوله: "**ذهبت طائفة إلى أن من مات في حياته...**"[2] الخ، هذا كأنه فيما سوى الخلفاء رضي الله عنهم أي لأن أحدا منهم لم يمت في حياته ﷺ، وإلا فبعيد[3] أن يراد أن من مات في حياته ﷺ أفضل من كل من بقي حتى الخلفاء.

{الاختلاف في أيهن أفضل: فاطمة أو عائشة أو خديجة؟}

قوله: "**فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما**"[4] الخ، اشتهر النزاع فيما بين فاطمة وعائشة وخديجة رضي الله تعالى عنهن أيهن أفضل. قال ابن حجر: «وأقوى ما يستدل به على تقديم فاطمة على غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن، ما ذكر من قوله ﷺ: (أنها سيدة نساء العالمين إلا مريم)[5] يعني الحديث الذي أورده البخاري، وأنها رُزِئت بالنبي ﷺ دون غيرها من بناته، فإنهن متن في حياته فكن في صحيفته، ومات هو في حياتها فكان في صحيفتها. -قال:- وكنت أقول ذلك استنباطا إلى أن وجدته / منصوصا»[6] انتهى. 652

1- العمدة: 284.

2- العمدة: 284.

3- في نسخة "ب": فيبعد.

4- العمدة: 284. في نسخة "ب": قوله: "فيما بين فاطمة وعائشة وخديجة رضي الله تعالى عنهن..." الخ.

5- هذا الحديث لم يورده البخاري بهذا اللفظ كما في المتن، بل لفظ حديث البخاري هو (فاطمة سيدة نساء أهل الجنة) كتاب بدء الخلق، باب: مناقب فاطمة رضي الله عنها. وله حديث آخر طويل، قال فيه ﷺ لفاطمة: (... ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة -أو نساء المؤمنين-؟...) كتاب الاستئذان، باب: من ناجى بين يدي الناس ولم يخبر بسر صاحبه.

6- فتح الباري/7: 131-132.

وقال ابن حجر أيضا، في فضل عائشة: «قال السبكي الكبير الذي ندين الله به، أن فاطمة أفضل ثم خديجة ثم عائشة، والخلاف شهير، ولكن الحق أحق أن يتبع.

وقال ابن تيمية[1]: «جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقابلة» وكأنه رأى التوقف.

وقال ابن القيم: «إن أريد بالتفضيل، كثرة الثواب عند الله تعالى، فذاك أمر لا يطلع عليه، فإن عمل القلوب أفضل من عمل الجوارح، وإن أريد كثرة العلم فعائشة لا محالة، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لا محالة، وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها، وإن أريد شرف السيادة فقد ثبت النص لفاطمة وحدها»[2].

قال ابن حجر: «امتازت فاطمة عن أخواتها بأنهن متن في حياة المصطفى ﷺ، فكن في ميزانه، ومات هو في حياة فاطمة فكان في ميزانها، وأما ما امتازت به عائشة رضي الله عنها، من فضل العلم، فإن لخديجة رضي الله عنها ما يقابله، وهو أنها أول من أجاب إلى الإسلام وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام، فلها مثل أجر من جاء من بعدها، ولا يقدر قدر ذلك إلا الله تعالى.

وقيل: انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة، وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة.

وقال في حديث: (خير نسائها مريم وخير نسائها خديجة)[3] استدل بهذا الحديث على أن خديجة أفضل من عائشة.

قال ابن التين[4]: «ويحتمل أن لا تكون عائشة دخلت في ذلك، لأنها كان لها عند موت خديجة ثلاث سنين، فلعل المراد النساء البوالغ، قال: كذا قال، وهو ضعيف، فإن المراد بلفظ النساء أعم من البوالغ، ومن لم تبلغ أعم ممن كانت موجودة وممن ستوجد»[5].

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 237 هامش 4 من الحواشي.

2- بدائع الفوائد/3: 162.

3- أخرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله تعالى عنها. من حديث علي بن أبي طالب. وعند الترمذي (بلفظ قريب) في أبواب المناقب، باب: فضل خديجة رضي الله عنها.

4- أبو محمد عبد الواحد بن التين الصفاقسي (ت: 611هـ)، الشيخ الهمام المتفنن في العلوم وهو صاحب "المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح"، وعليه اعتمد ابن حجر في "شرح البخاري". شجرة النور: 168.

5- فتح الباري/7: 169.

تنبيهات: {الكلام فيما لم يتعرض له المصنف في باب النبوات}

{التنبيه الأول: ما جرت به عادة المتكلمين في هذا الباب}

الأول: جرت عادة المتكلمين في هذا الباب، بذكر التفضيل بين الصحابة وبين الأنبياء، وبينهم وبين الملائكة، ونحو ذلك، واقتصر المصنف على الأول، وكأنه لما لم يتعرض لفروع المتكلمين، وإنما ذكر هنا أصول الأحكام لأهمية ذلك، وكأن السلف الصالح منبع ذلك ومرجع ما هنالك، ذكرهم دون غيرهم.

{التنبيه الثاني: الكلام في الأفضل من الأنبياء والرسل بعد نبينا ﷺ}

الثاني: تقدم أن نبينا محمدا ﷺ هو أشرف الخلق بلا نزاع، إلا ما ذكر الزمخشري بينه وبين جبريل مما لا يعتد به، ولا ينبغي أن يذكر.

قال سعد الدين: «واختلف في الأفضل بعده، فقيل: آدم عليه السلام لكونه أبا البشر، وقيل: نوح لطول عبادته ومجاهدته، وقيل: إبراهيم عليه السلام لزيادة توكله واصطفائه، وقيل: موسى عليه السلام لكونه كليم الله تعالى ونجيه، وقيل: عيسى عليه السلام لكونه روح الله تعالى وصفيه»[1] انتهى.

لكن ينبغي <لك>[2] أن تستحضر في معنى الأفضلية بين الأنبياء ما ذكره الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن عباد[3] في رسائله / الكبرى، حيث تكلم على الأفضلية الواقعة 653 بين الأنبياء والرسل، فقال: «إنما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى، لا بأفضلية بعضهم على بعض، من أجل علة موجبة لذلك وجدت في الفاضل وفقدت في المفضول. وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض وإن كان كل واحد منهم كاملا في نفسه بالغا من ذلك الغاية التي تليق به، من غير أن يحمله على ذلك وصف يكون فيهم وذلك مما يجب له بحق سيادته.

1- شرح المقاصد/5: 47.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص 119 هامش 1 من الحواشي.

والتمثيل بالسيد أمر تقريبي، إذ لا يخلو من البواعث والأغراض، والله تعالى منزه عن جميع ذلك، ثم إن الله تعالى أعلم بما يقتضيه هذا الحكم بالأفضلية. فهذا هو الذي يظهر لي في سبب الأفضلية، ولا يتصور عندي إنكار ذلك.

وأما أن يعتقد في الأفضلية اتصاف الفاضل بصفات هي مفقودة في المفضول، أو أن صفات الفاضل ناقصة، وصفات الأفضل كاملة، فهذا عندي تكلف وتعسف، ولا يسلم من الوقوع في سوء الأدب، ومازلت أستثقل ما تواطأ عليه الجم الغفير من العلماء والمحققين، حيث يقولون: إن فلانا من الأنبياء حاله كذا، وحال نبينا ﷺ كذا، وشتان ما بين الحالين. أو يقولون: إن كان اختص بكذا فعند نبينا ما هو أعظم من ذلك، كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى عليه السلام وانفجار الماء من بين أصابع نبينا ﷺ[1]، ولم يفرقوا بينهما سوى أن الحجر مألوف منه انفجار الماء، والأصابع لم يؤلف منها ذلك، حتى إن بعض أهل العصر الذي يلي عصرنا، نظم قصيدة مليحة استنبط فيها من أحوال نبينا محمد ﷺ ومعجزاته ما وازن به جميع معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وشريف أحوالهم، وسلك مسلك ما ذكرناه من التباين بين قدر نبينا محمد ﷺ وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد أحسن في ذلك وأساء أحسن من حيث ذلك الاستنباط وأساء، لما يفهم من النقص والانحطاط» انظر تمام كلامه، فإنه كلام منور لولا ما فيه من الطول لجلبته جميعا.

{التنبيه الثالث: مذاهب الفرق في الأفضلية بين الأنبياء والملائكة}

الثالث: ذهب جمهور الأشاعرة[2] والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وخالف المعتزلة والحكماء، فقالوا: الملائكة أفضل، ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني والحليمي منا، وكل احتج بحجج مبسوطة في المطولات.

لكن قال ابن التلمساني: «لا يتصور النزاع حقيقة في هذه المسألة بيننا وبين الحكماء، لأنهم يقولون بأفضلية الملائكة، على معنى أنهم جواهر مجردة، والأشاعرة لا

---

[1]- إشارة إلى قوله ﷺ -فيما رواه عنه أنس بن مالك- قال: (أتي النبي ﷺ بإناء وهو بالزوراء، فوضع يده في الإناء، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ القوم. قال قتادة قلت لأنس: كم كنتم؟ قال: ثلاثمائة أو زهاء ثلاثمائة). البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: علامات النبوة في الإسلام. مسلم في كتاب الفضائل، باب: في معجزاته ﷺ.

[2]- في نسخة "أ": الأشعرية.

يقولون بأنها جواهر مجردة، بل أجسام لطيفة»، وحكى عن القاضي الوقف في المسألة واستحسنه.

{التنبيه الرابع: الخلاف في الأفضلية بين الأنبياء وبين الملائكة إنما هو بالنسبة إلى الملائكة السماوية العلوية}

الرابع: ذكر بعض الأئمة أن الخلاف السابق بين الأنبياء / وبين الملائكة، إنما هو بالنسبة إلى الملائكة السماوية العلوية، أما الملائكة الأرضية السفلية، فلا نزاع أن الأنبياء أفضل منهم. 654

{التنبيه الخامس: كثير من العلماء على أن الملائكة أفضل من عامة البشر غير الأنبياء}

الخامس: ذكر كثير من العلماء أن الملائكة أفضل من عامة البشر غير الأنبياء كما في جمع الجوامع[1]، من أن نبينا ﷺ مفضل على جميع العالمين، وبعده الأنبياء ثم الملائكة، وهذا ظاهر ما وقع في المواقف والمقاصد وغيرهما، من ذكر الخلاف بين الأنبياء والملائكة بإطلاق من الجانبين.

وفصل البرهان النسفي في العقائد[2]، فقال ما نصه: «ورسل البشر، أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة»[3] انتهى.

قال سعد الدين في شرحه للعقائد: «أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على

1- انظر المجموع الكامل للمتون: 115 الكتاب السابع في الاجتهاد.

2- "العقائد النسفية" لصاحبها برهان الدين محمد بن محمد بن محمد، أبو الفضل المعروف ب"البرهان النسفي"، الحنفي (600-687هـ) كان إماما متبحرا في العلوم. وتصنيفه هذا في علم الكلام دليل على ذلك، فضلا عن مصنفات أخرى ك"تلخيص التفسير الكبير" للفخر الرازي... أما "العقائد" فقد نسبها صاحب كشف الظنون/1: 519 إلى أبي حفص نجم الدين النسفي (ت: 537هـ). الوافي بالوفيات/1: 282. الفوائد البهية: 194.

3- شرح العقائد النسفية: 205.

عامة الملائكة فلوجوه، -وذكرها ثم قال بعد ذلك:- وذهب بعض المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة»[1] انتهى.

وقد ذكر السعد الدين ما ذكره النسفي، في شرح المقاصد أيضا، إلا أنه عبر بالخواص بدل "رسل" فقال: «وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر غير الأنبياء»[2] انتهى.

وقد نبه بقوله: «من المؤمنين» على أن هذا الكلام كله إنما هو في المؤمنين من البشر، أما الكفار فلا يخفى أن عوام الملائكة أفضل منهم، لأن المؤمن أفضل من الكافر، وتعبير النسفي «بالرسل» يعطي بظاهره أن أنبياء البشر غير الرسل، ليسوا أفضل من رسل الملائكة، وهو باطل عندنا، لكن قال ابن أبي شريف: «أراد النسفي ب"الرسل" النبي مطلقا، على أنهما يترادفان».

وقد ذكر أيضا عن البيهقي ما يظهر منه أن المراد ب"عوام البشر" في كلام النسفي وغيره هم الصلحاء لا الفسقة. هذا وتقدم من كلام سعد الدين أنه لا قطع في المسألة من الجانبين.

﴿التنبيه السادس: أمور أخرى يقع فيها التفضيل بين العلماء﴾

السادس: مما يقع فيه التفضيل بين العلماء، أمور أخرى منها: القرآن، والمعول عليه عند المحققين أنه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض، وما ورد مما يوهم ذلك كقوله ﷺ: (أفضل آيات القرآن، آية الكرسي)[3]، وقوله ﷺ: (﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ

---

[1]- شرح العقائد النسفية:207.

[2]- شرح المقاصد/5: 65.

[3]- هذا الحديث ورد في الصحيح بلفظ آخر، عن أبي بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: (يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ قال: فضرب في صدري. وقال: ليهنك العلم أبا المنذر). مسلم في كتاب الصلاة، باب: فضل سورة الكهف وآية الكرسي.

﴿وَالْفَتْحُ﴾[1] تعدل ربع القرآن)[2]، وقوله ﷺ: (﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[3] تعدل ثلث القرآن)[4]، وقوله ﷺ: (﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾[5] تعدل ألف آية من القرآن)، ونحو هذا مما هو كثير مؤول على معنى أن الله يعطي على قراءة هذه من الثواب، أفضل مما يعطي من الثواب على قراءة الأخرى.

655 ومنها: الأمم، ولا يخفى أن أمة محمد ﷺ أفضل الأمم / نصا[6] وإجماعا، كما أن نبيها أفضل الأنبياء، وكذا كتاب مولانا محمد ﷺ، أفضل الكتب ودينه أفضل الأديان، وأما غير هذا من مواقع التفضيل، كالتفضيل بين المشرق والمغرب، وبين السماء والأرض، وبين الجبال، وبين أيام الأسبوع ونحو هذا، فليس مما يعتني به ذوو الأحلام، ولاسيما في نحو هذا المقام.

---

[1]- النصر: 1 والمقصود بها سورة النصر ككل.

[2]- جزء من حديث طويل –من حديث أنس- أخرجه الترمذي في أبواب فضائل القرآن، باب: ما جاء في ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾. وقال: «حديث حسن». كما أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب التفسير: سورة ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بإسناد فيه ضعف.

[3]- الإخلاص: 1 والمقصود بها في الحديث سورة الإخلاص ككل.

[4]- أخرجه بهذا اللفظ مسلم عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: (أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن، قال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن) في كتاب الصلاة، باب: فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. وكذا الترمذي في أبواب فضائل القرآن، باب: ما جاء في سورة الإخلاص. وأخرجه البخاري بلفظ (والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن) في كتاب فضائل القرآن، باب: فضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وكتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تعالى.

[5]- التكاثر: 1 والمقصود بها كذلك سورة التكاثر ككل.

[6]- لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: 110.

{خاتمة الحواشي بعقيدة الإمام اليوسي}

هذا، وأنا أشهد أن لا إله إلا الله، المتحلي بجميع الكمالات، المتخلي عن سمات المحدثات، وأن [سيدنا] [1] محمدا عبده ورسوله، المبعوث إلى الأحمر والأسود، المفضل على جميع[2] من سوى الواحد الأحد، وأن كل ما جاء به حق، وقول صدق.

وقد انتهى بنا الغرض فيما قصدناه، وكمل الأرب مما أردناه. فإن هو وافق الغرض، وقضى الحق المفترض، وأصاب شاكلة الرمية، ووضع الهناء المواضع النقبية ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[3] الملك الوهاب أصبنا صوب الصواب.

وإن زاغت الأقلام، أو زلت الأقدام، أو طاشت السهام، فإن الإنسان محل التقصير، لاسيما[4] [من هو مثلي من][5] ذوي[6] الباع القصير، مع عدم استطاعة الإنسان ما تستحسنه جميع الأذهان.

وإني ألتمس من ذوي النفوس الوقادة، والصيارفة النقادة، إذا تصفحوا ما سطرناه، وتأملوا ما حررناه، أن ينظروه بعين الرضى، وينحوا به منحى الإغضاء، ويعلموا أني مع قصر باعي، وقلة اطلاعي، أمليته عن فكرة ذهبت جذع مذع ، بزلازل دهر أزلم جذع، وزمان عبوس، ذي محن وبؤس، ما بين انزعاج وعجل، وغم ووجل، وأهوال تبرق وترعد، وتقيم[7] وتقعد، مع تقاصر أبناء العصر عن استجلاء الخفيات، وتقاعد عزائمهم عن الترقي إلى

1- سقطت من نسخة "أ".

2- في نسخة "ب": المفضل على الكل سوى...

3- تضمين للآية: 159 من سورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

4- في نسخة "ب": سيما.

5- ساقط من نسخة "أ".

6- في نسخة "أ": ذو الباع.

7- في نسخة "ب": تقوم.

المدارج[1] العليات، وإخلادهم إلى حضيض الراحة والبطالة، وتعاطيهم كؤوس الغباوة والجهالة، وأمثلهم من[2] يصمم على أقوال المتقدمين، من غير تمييز بين غث وسمين.

إن تبصرت فيما ألفوه، أو أبديت وجها غير ما عرفوه، جاهروك بالنكير، أو حاصوا عنك حيصة الحمير، أفيبقى مع هذا محصول فضلا عن المستصفى[3] والمنخول، وهل هذا إلا ما يجمد القرائح ويضيق الجوانح؟

فخذ العفو أيها الناظر، سليم الصدر والخاطر، وتلق بالقبول ما أبدته القريحة، والفكرة الجريحة، وتصفح عن زلله وخبثه، ولمه على شعثه، في جنب ما أدنيته من قاصي، ورضت في ميدانها من عاصي، وعقلته من شريد، ونظمت من فريد.

والله أسأل، أن يجعل ذلك لي لا علي، وعملا مقبولا / بين يدي، وأن يجعله أجرا غير ممنون[4]، وذخرا ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾[5].

والصلاة والسلام الأتمان الأزكيان الأطيبان على سيد الأولين والآخرين، وحبيب رب العالمين، صلاة وسلاما نستظل بوارف ظلهما يوم العرض الأكبر، وننال بهما من المولى الكريم الحظ الأوفر، وعلى آله الطيبين، وصحابته المنتخبين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين[6].

انتهى والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأزكيان على سيد الأولين والآخرين مولانا محمد المصطفى الأمين بتاريخ غرة ذي الحجة متم سنة أربعة وثمانين وألف.

---

[1] - في نسخة "ب": مدارج.

[2] - في نسخة "ب": وأمثالهم ممن.

[3] - في نسخة "ب": المصطفى.

[4] - مصداقا لقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الانشقاق: 25.

[5] - تضمين للآية 88 من سورة الشعراء.

[6] - مصداقا لقوله تعالى: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَءَاخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: 10.

الحمد لله، هذه الحاشية على شرح كبرى الإمام السنوسي ﷺ المكتوب على آخر ورقة منها، هي حبس على خزانة القرويين بفاس المحروسة، حبست بعد أن اشتريت بدراهم أوصت بها امرأة بقصد ذلك، وتحققه وعاينها محوزة بيد قاضي الوقت كما يجب.

قيد به أواخر جمادى الأولى عام ثلاث وتسعين وألف، توقيعان بالإشهاد على ذلك.

الفهارس العامة

1- مسرد أوائل الآيات

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية

بعض المأثورات

3- فهرس الشواهد الشعرية

4- فهرس الملل والنحل والأجناس

5- فهرس الأعلام

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

6- فهرس الكتب

حرف الميم

حرف النون

7- فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

2- الكتب المطبوعة

- إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس لابن زيدان ط 1 الرباط 1929-1931م.
- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ط2 بيروت 1406 هـ.
- إحياء علوم الدين للغزالي، تحقيق وتخريج علي محمد مصطفى وسعيد المحاسني، دار الفيحاء ودار المنهل دمشق الطبعة الأولى 2010م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر 1950م.
- أزهار الرياض في أخبار عياض للمقري التلمساني، تحقيق مجموعة من العلماء، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، طبعة دار الفكر بيروت بدون تاريخ.
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، دار إحياء التراث العربي ط 1، 1328هـ.
- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة السادسة 1984م.
- آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين الشبلي، تهذيب وتعليق إبراهيم رمضان دار الفكر العربي ط1 بيروت 1991م.
- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع لليوسي، تقديم وفهرسة وتحقيق الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء 2002-2033 م.
- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للشيخ البكي الكومي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف بيروت ط1، 2008م.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، تحقيق د. محمد عبد الحي العدلوني، دار الثقافة ط 1، 2015م.
- التذكرة في أحوال الآخرة للقرطبي، تحقيق د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون ط1، بيروت 1986م.
- التشوف إلى رجال التصوف للتادلي، تحقيق ذ. أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، ط 2، 1997م.
- التعريفات للجرجاني، بيروت طبعة 1983 م.
- تفسير ابن كثير، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم، مطبعة الشعب القاهرة.
- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط2، 1992م.
- حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، مراجعة وتصحيح د. شعبان محمد إسماعيل.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، تحقيق وتقديم محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة.

- الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكرياء المازوني، تحقيق ذ. قندوز ماحي، طبع وزارة الأوقاف بالجزائر وكذا مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي التابع للرابطة المحمدية لعلماء المغرب.
- الديباج المذهب لابن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.
- ديوان أبي نواس بتحقيق ذ. عزيز أباضة.
- الذيل والتكملة، السفر الثامن القسم الأول، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد بن شريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية 1984م.
- الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة لمحمد بن جعفر الكتاني.
- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية الإمام السندي، المطبعة المصرية ط1، 1930م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ ابن مخلوف دارالفكر.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تصحيح د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية 1983م.
- شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام للتفتزاني، تحقيق كلود سلامة.
- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2006م.
- شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ط1، 1989م.
- شرح جمع الجوامع للمحلي، دار إحياء الكتب العربية.
- الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى لعياض، مراجعة هيثم الطعيمي ونجيب ماجدي، المكتبة العصرية ط 1 بيروت 2012م.
- الصحاح للجوهري، تحقيق وضبط شهاب الدين أبو عمرو ط1، دار الفكر بيروت 1998م.
- صحيح البخاري عالم الكتب بيروت ط2 1982م.
- صحيح مسلم منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، المطبعة الحسنية المصرية الطبعة الأولى.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل بيروت ط1، 1991م.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ.
- عيون الأخبار لابن قتيبة، دار الكتب العلمية بيروت.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تنقيح وتصحيح عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1989 م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية ط1، 1985 م.
- فقه رسالة ابن أبي زيد القيرواني للهادي الدرقاش، دار ابن قتيبة ط 1، بيروت 1989م.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتاني بعناية الدكتور إحسان عباس، ط2 دار الغرب الإسلامي بيروت 1982م.

- القاموس المحيط للفيروزآبادي دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د. حميد حماني اليوسي، مطبعة شالة الرباط 1998م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليومي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د. حميد حماني اليوسي، ط 2، مطبعة فضالة المحمدية 2013م.
- قطب العارفين لأبي القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، تحقيق وتقديم محمد الديباجي، دار صادر بيروت ط1، 1422-2001.
- قطر الولي على حديث الولي للشوكاني، تحقيق السيد يوسف أحمد، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله، دار الكتب العلمية ط1، بيروت 1998 م.
- مجموع مهمات المتون دار الفكر.
- المحاضرات في اللغة والأدب لليوسي، تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد شرقاوي إقبال، بيروت 1982م.
- المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية.
- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح للتاج بن عطاء الله، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 1999م.
- الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كلاني دار المعرفة بيروت 1982م.
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1985م
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب بيروت.
- النشر الطيب بشرح الشيخ الطيب بن كيران لإدريس الوزاني، المطبعة المصرية بالأزهر ط1، 1348هـ.
- نفح الطيب للمقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت 1968.
- نفح الطيب للمقري التلمساني، شرح وضبط وتعليق وتقديم د. مريم قاسم طويل ود. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1995م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، تحرير وتصحيح ألفرد جيوم.
- نهج البلاغة للإمام علي، شرح الشيخ محمد عبدو، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، الهيئة العامة لقصور الثقافة 2004م.
- نيل الابتهاج على هامش الديباج لأحمد بابا السوداني، دار الكتب العلمية بيروت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للبغدادي، طبعة اسطمبول 1955م أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت.
- الوافي بالوفيات للصدفي، طبعة مصر.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1971م.

2- المخطوطات

- حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي مخطوط الخزانة الملكية رقم: 263.
- شرح المعالم لابن التلمساني مخطوط الخزانة العامة رقم: 230ق.
- حل الرموز ومفاتيح الكنوز. مخطوط المكتبة الوطنية رقم: 740ف.

8- ثبت تفصيلي لمحتويات الكتاب

الموضوع — الصفحة